Coordonarea colecției:
Prof. dr. NICOLAE GOGONEAȚĂ
Director al Institutului de Filosofie al Academiei Române

Coperta:
CONSTANTIN POHRIB

ISBN: 973-9217-27-3

ION PETROVICI

FILOSOFI CONTEMPORANI

Studii istorico-filosofice

Ediție, postfață și note:
ALEXANDRU BOBOC



EDITURA GARAMOND
BUCUREȘTI, BULEVARDUL CAROL I, NR. 68

Motto:

„Valoarea unei idei se arată ca și grația unei fecioare: când se prinde în horă cu altele!“

(I. Petrovici, *Pagini filosofice*)

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Volumul cuprinde cele mai semnificative studii istorico-filosofice ale ilustrului filosof și om de cultură, orientate spre relevarea valorilor perene ale creației teoretico-filosofice contemporane. În acest sens sunt examinate, într-o formă accesibilă și cu sublinierea acțiunii lor istorice, în cultura europeană în genere și în cultura română în speță, operele următorilor mari gânditori: Spencer, Wundt, Ravaisson, Guyau, Lachelier, Boutroux, Bergson, Brunschvicg.

În deschidere la aceste veritabile monografii, executate de o mână de maestru al eseului filosofic și, totodată, al exegezei de specialitate, se află trei excelente prezentări sub titlurile: *Metafizica în filosofia contemporană*; *Introducere la critica cunoașterii*; *Pretențiile psihologiei în critica cunoașterii*. Tematic și ca demers metodologic specific, aceste studii constituie veritabile introduceri la capitolele ce urmează.

Pentru a înlesni cititorului accesul la viziunea interpretativă și, totodată, la concepția filosofică a lui Petrovici, la preocuparea sa de a înțelege fenomenul filosofic românesc în contextul european, volumul se împlinește cu textul inedit ce poartă titlul *Spiritul filosofic în comparație cu spiritul științific* (oferit de autor cu ani în urmă „Revistei de filosofie“, unde a și apărut), precum și cu eseurile: *Mai multă filosofie* și *Convorbiri asupra filosofiei.*

Întrucât studiile de față au apărut în diverse volume (cu unele modificări chiar) indicăm, în nota la fiecare titlu, sursa (cu datele respective).

De fapt, genericul „filosofi contemporani" indică o selecție din cercetarea istorico-filosofică a autorului, criteriul constituindu-l semnificația și acțiunea istorică a gânditorilor în spațiul european în general și în cel al culturii române moderne în particular.

Menționăm că, acceptând (parțial, e adevărat!) unele intervenții ce țin de aspectul ortografiei, am păstrat modalitățile de expresie (unele cam arhaice!) ale autorului, modalități ce dau, în mare măsură, nota stilistică proprie ilustrului profesor, filosof și, totodată, om de înaltă și aleasă cultură.

Postfața din încheierea ediției nu vrea să fie altceva decât o evocare și o sumară caracterizare a operei lui Petrovici. Pentru cunoașterea mai îndeaproape a acestei opere, sunt semnalate principalele cercetări de specialitate.

Veritabila cale de acces la creația teoretico-filosofică a ilustrului gânditor o constituie chiar scrierile sale, dominate de preocuparea constantă de a înțelege și a justifica rosturile filosofiei în cultura contemporană și, mai ales, în afirmarea personalității învățământului și culturii românești moderne. Căci Petrovici credea (așa cum o spunea în conferința cu titlul „Mai multă filosofie") că „regenerarea învățământului secundar... n-o poate face decât reorganizarea și lărgirea învățământului filosofic. Aci este centrul de refacere și cristalizare"...

Întrucât în volumul de față întâlnim filosofi și sisteme de gândire, ar fi bine, poate, să rememorăm un aforism al lui Petrovici: „Un sistem filosofic e ca un munte bine amenajat: drumuri cu pantă lină, bănci, adăposturi, terase cu perspective vaste. Toate acestea se pot pretinde unui sistem de cugetare; nu i se poate însă cere ca în vârful muntelui să aibă o scară, care să ne ducă la cer" (*Așchii*, în: *Pagini filosofice*, București, Alcalay, f.d., p. 121-122).

Al. B.

METAFIZICA ÎN FILOSOFIA CONTEMPORANĂ*
(secolul al XIX-lea și începutul secolului XX)

Direcția Universității libere a ținut să figurez și anul acesta în ciclul de conferințe filosofice, propunându-mi să fac o prelegere – evident cu un caracter întrucâtva popular – despre metafizică și situația ei în filosofia contemporană –, o sarcină îndeajuns de grea, dar pe care am primit-o cu destulă bucurie, pentru mai multe motive pe care le voi arăta.

Mai întâi, fiindcă metafizica, ocupându-se de lucruri care trec dincolo de raza percepției și a experienței noastre, exercită un fel de vrajă – vraja depărtării și a limanurilor greu de atins. Pe urmă, am totdeauna o reală satisfacție să spun câteva vorbe bune despre această metafizică, pe care atâta lume o vorbește numai de rău.

Pe numeroșii detractori ai metafizicii i-aș putea împărți în două categorii. Unii care susțin nici mai mult, nici mai puțin decât că metafizica a murit, că a avut cândva, ce e drept, o existență glorioasă, dar acum i-a trecut vremea, rămânând ca un fel de mitologie, bună de adormit copiii. (În treacăt fie zis că pentru un astfel de oficiu rămâne mult

* Conferință ținută la Universitatea liberă din București, la 30 noiembrie 1925. Reprodusă după I. Petrovici, *FELURITE. Probleme și oameni – Evenimente. Note de drum*, Edit. literară a Casei Școalelor, București, 1928, p. 7-41.

superioară vechea mitologie, care cel puțin adoarme desfătând.) Așadar, sunt unii care socotesc metafizica drept o speculație apusă, care nu cadrează cu mentalitatea unui spirit riguros științific – și față de aceștia îmi propun să arăt că metafizica n-a murit și, mai mult decât atâta, că nici nu poate să moară, oricât va trebui să recunoaștem, pe de altă parte, că au existat efectiv în istoria cugetării perioade de eclipsă și de dezamăgire, perioade de scepticism față de puterile metafizicii, decurgând din împrejurări pasagere care nu pot însă atinge perenitatea ei...

O altă categorie de detractori ai metafizicii sunt aceia care afirmă că ea este confuză și obscură, întrucât se ocupă cu lucruri care stau dincolo de domeniul faptelor concrete.

Eu recunosc că au fost metafizicieni obscuri, dar mă întreb dacă nu există oameni obscuri, fără să fie metafizicieni. Nu există oare persoane care își exprimă gândul greoi și încurcat, care se învârtesc în loc și nu pot avansa, cu toate că materia pe care au s-o exprime e mult mai simplă decât a metafizicii? Dar tot așa precum au existat și metafizicieni luminoși – claritatea fiind în multe privințe chestie de structură cerebrală – și cum această conferință este măcar în parte o excursie în metafizică, nădăjduiesc să dau dovadă chiar acum că se poate vorbi cu destulă claritate în chestii metafizice. Angajament dificil, dar cred că mă voi ține de cuvânt.

Făcând această observație, care n-a fost o simplă butadă, recunosc totuși că în domeniul metafizicii nu poate fi vorba de evidență matematică. Un văl ușor de ceață va învălui explicațiile metafizice, care rezultă cu necesitate din caracterul lor ipotetic și din lipsa lor de stringență. Dar este în orice caz cu mult mai preferabil clarobscurul metafizicii întunericului orb, care ar rămâne renunțându-se la speculații metafizice. Aceia care susțin – de teama ipotezelor aventuroase – că e mai bine să ne mărginim la domeniul concret al faptelor limpezi, lăsând neatins întunericul de jur împreju-

rul lor, comit o profundă eroare psihologică. Întunericul nu poate fi oprit cu bariere, și dacă nu pornești din sfera luminoasă cu facle aprinse pentru a asalta împărăția întunericului, atunci acesta din urmă are să invadeze dânsul în porțiunea luminoasă. Ca s-o asiguri și s-o consolidezi pe aceasta, trebuie să pătrunzi stăruitor în zona întunecată, căutând să cucerești cât mai mult din ea. Între întuneric și lumină este luptă de fiecare moment și dacă nu strămuți bătălia în domeniul întunericului, o să se reverse dânsul dincoace de linia de graniță unde credeai că ai lumina asigurată. De aceea, oricum se vor prezenta adevărurile metafizice, oricât vor fi de ipotetice și de fragile, sunt preferabile beznei absolute.

Aceeași idee se poate exprima și într-o formă nefigurată. Lumina desăvârșită în materie de cunoaștere nu se poate dobândi până nu vei istovi șirul complet al cauzelor, coborând de la suprafața faptelor la elementele fundamentale ale existenței. Atâta vreme cât conștiința ta se învârte la suprafață, beneficiezi, firește, de o înțelegere relativă, însă cu o condiție: ea să apară *ca o etapă provizorie în drumul spre cunoașterea completă, pe care s-o și anticipezi prin conjecturi – nu însă cu o poziție definitivă, fiindcă atunci ceea ce îți păruse clar un moment devine enigmatic și misterios.* Lucruri care sunt inteligibile atunci când fac parte dintr-un lanț – măcar întrezărit – rămân suspendate în aer și neînțelese, dacă sunt tăiate și izolate, chiar dacă sunt limpezi în ele însele.

Dar prin asta n-am epuizat subiectul, ci am creat mai mult o atmosferă pentru dezvoltările ulterioare. Poate chiar n-am arătat încă destul de precis ce este metafizica, și vom lămuri termenul punându-l în legătură cu originea lui.

Vom proceda deci după clișeul tradițional: arătând de unde a luat naștere cuvântul acesta. Ca mai toți termenii tehnici, are origine grecească. Atunci când au fost puse în ordine manuscrisele filosofului grec Aristotel, comentatorii

săi au așezat, îndată după scrierile lui de fizică, lucrarea care studia nu aspectul concret al naturii, ci căuta să adâncească fundamentele ultime ale ei – fundamente care sunt dincolo de lumea simțurilor. Pusă după fizică, a fost denumită „metafizică“, întrucât pe grecește *meta* (μετὰ) înseamnă *după*. Așadar, numele acesta are o obârșie accidentală, deși mai târziu s-a speculat că acea vorbă grecească mai are și un alt înțeles decât cronologicul *după* – anume și înțelesul *dincolo* –, ceea ce ar corespunde exact cu rostul însuși al metafizicii, care vrea să cunoască nu realitatea așa cum apare, ci principiile ei fundamentale, esența ei intimă – care e dincolo de experiența sensibilă. Fapt e că expresia „metafizică“, deși de origine grecească, n-a fost folosită de marii filosofi greci. Aristoteles a prilejuit termenul fără să-l fi inventat și fără să-l fi întrebuințat. Operei sale, căreia urmașii i-au zis „metafizică“, dânsul i-a zis „filosofie primă“, și aceasta fiindcă, în vremea cugetătorului grec, *toată* cunoștința se denumea „filosofie“ (termenul acesta cuprindea ansamblul științelor), așa că pentru speculația principiilor fundamentale a adăugat specificarea „primă“, pe lângă termenul generic „filosofie“.

Expresia „filosofie primă“ a fost utilizată și mai târziu, după ce termenul „metafizică“ se încetățenise. Așa de ex.: Descartes își denumește meditațiile sale metafizice: „Meditationes de prima philosophia“. Și alți filosofi moderni au căutat să evite vorba „metafizică“. Schleiermacher a folosit cuvântul „Dialectică“ – care era termenul lui Platon. Filosoful Christian Wolff a adoptat termenul „Ontologie“ și au mai fost și alte încercări, mai puțin fericite, asupra cărora nu stăruim[1]. Între diferitele denumiri s-a dat în decursul istoriei intelectuale o luptă pentru existență, și prin selecția naturală termenul „metafizică“ a rămas biruitor.

---

[1] Facem abstracție de cazul cu totul individual și sporadic al lui Spinoza, care și-a numit opera sa speculativă *Etică*, sau al lui Hegel, care a numit-o *Logică*.

Astăzi, cu toată originea lui accidentală, nu numai că este cel mai lățit, dar cuprinde în silabele lui un fel de rezonanță, o vibrație particulară, care îl face cel mai adecvat obiectului speculațiilor suprasensibile, către care omul se avântă nu numai îmboldit de necesități raționale, ci și de elanul simțămintelor sale celor mai puternice și mai adânci.

Spusesem în treacăt adineauri că cercetările metafizice nu pot fi îndepărtate din sufletul omenesc și nu pot fi nimicite decât o dată cu el. Să desluşim, mai cu precizie, câteva dintre mobilele sufletești care asigură metafizicii viață fără moarte. Avem mobile intelectuale și altele morale. Omul năzuiește să cunoască, să știe ceea ce este. Ce înseamnă a cunoaște un lucru? Înseamnă a-l pune în legătură cu alt lucru cunoscut. Îndată ce un fenomen este complet izolat, atunci nu știi ce este cu dânsul, e incomprehensibil și misterios. Să luăm un exemplu banal. Cineva, care se păzește foarte mult, stă veșnic în casă, la căldură – totuși într-o zi răcește. În primul moment răceala apare inexplicabilă și misterioasă. Cum a fost cu putință când s-a ferit așa de mult?! Cercetând însă cu stăruință, își aduce aminte că într-o zi, printr-o fereastră întredeschisă, a simțit un ușor curent. Din momentul acela răceala n-a mai apărut misterioasă, fiind pusă în legătură cu curentul amintit.

Dacă a cunoaște înseamnă a pune în legătură, a scoate lucrurile din izolare, a le introduce într-o țesătură – *a ști înseamnă a unifica*. Toate științele pozitive – pentru moment lăsând la o parte metafizica –, toate aceste științe (fizica, chimia, biologia etc.) nu fac decât să unifice între dânsele fenomenele respective. Însă fiecare dintre aceste discipline reprezintă o unificare parțială a aspectelor realității, pentru că nici una n-o îmbrățișează în întregime, ci numai felii de realitate. Însă după ce științele se restrâng la misiunea aceasta, constituind grupe de unificare parțială, opera unificării trebuie, fatal, să meargă mai departe. Ai unificat fenomenele în grupe, *trebuie unificate și grupele*. Ele nu pot rămâne

suspendate, ci trebuie introduse într-o vastă țesătură de ansamblu. Dar pentru a realiza această unificare totală, a tuturor tipurilor de fenomene, va trebui să constați îndeobște că fundamentul acestei unificări nu-l poți găsi în lumea faptelor observabile; acest fundament se găsește dincolo de sfera faptelor sensibile, dincolo de regiunea concretă, dincolo de domeniul fenomenelor percepute. Cu aceasta ești împins cu necesitate în împărăția metafizicii, și iată cum nevoia de unificare a cunoștințelor te duce fatal către metafizică.

De altfel, chiar științele pozitive, când explică și unifică fenomenele lor, trec adeseori dincolo de lumea vizibilă, făurind noțiuni care nu cad sub simțurile noastre. Chimia se servește de atomi și molecule, fizica, de noțiuni cum este aceea a gravitației, pentru a nu cita decât poate pe cea mai cunoscută, biologia, de concepte ca ereditatea, forța vitală, ideile directrice și altele – toate creații mintale care nu se găsesc ca atare în lumea simțurilor. Nici o surprindere că, avansând pe calea unificării totale, va trebui să mergi și mai departe, în regiunea suprasensibilă, și să făurești noțiuni francamente metafizice.

Desigur, cineva ar putea să spună: din moment ce fundamentul acela este dincolo de lumea simțurilor, cum îl vei putea cunoaște? Răspunsul e foarte simplu. Nu-l cunoști de-a dreptul prin constatarea simțurilor, îl construiești cu mintea ta. Dar atunci ne întâmpină o altă întrebare: o construcție a minții tale ce valoare *obiectivă* poate avea?

Este de netăgăduit că nu orice construcție metafizică prezintă valoare obiectivă, unele fiind pure fantezii. Avem totuși un criteriu pentru a distinge plăsmuirile fanteziste de acelea care pot ridica pretenția de a fi icoane ale realității însăși. Veleitate de-a exprima adevărul pot avea acele teorii metafizice care introduc cât mai multă armonie, cât mai multă unitate și cât mai mare coerență în faptele cosmice pe care voiesc a le explica. Acesta ar fi criteriul de valorifi-

care a concepțiilor metafizice. Scriitorul belgian Maeterlinck, în opera sa filosofică *Sagesse et Destinée* și într-o conjunctură de idei asemănătoare cu aceasta a noastră, amintește de faimosul pasaj din *Divina Comedie* a lui Dante, când acesta se urca la cer întovărășit de Beatrice. La un moment dat, ajuns în învălmășeala stelelor, s-a încurcat așa de tare, că nu-și mai dădea seama dacă suie, stă pe loc sau coboară. Nu avea putința să perceapă limpede care dintre trei situații era cea exactă. Însă uitându-se spre Beatrice, observă deodată că dânsa devenea din ce în ce mai frumoasă. Atunci și-a zis că acesta este semnul că urcă, fiindcă această schimbare a Beatricei nu poate fi în legătură decât cu treptata apropiere de cer. Tot așa am putea să zicem că, pe măsură ce o ipoteză metafizică introduce în lumea faptelor mai multă coerență, armonie, unitate și frumusețe, ne dă dovada că înaintăm efectiv nu către un principiu de imaginație, ci spre fundamentul real al lucrurilor.

Imboldul sufletesc asupra căruia am stăruit până acum este de natură teoretică, rațională – și are ca resort nevoia de explicare *cauzală.* Așadar, o trebuință irezistibilă, inerentă firii noastre, pe care o găsim activă din cea mai îndepărtată copilărie. Copiii te întreabă, adeseori inoportun, să le arăți cauza lucrurilor: pentru ce este soare, de ce este apă, de ce este pământ? ... și desigur că greșim atunci când, plictisiți de întrebări formulate cu stângăcie, îi descurajăm printr-un: „Lasă-mă în pace!“ Căci este rău să se stingă această curiozitate a explicării cauzale, fiindcă întărim prin asta o altă înclinare a sufletului nostru, anume de a socoti lucrurile, cu care ne-am deprins de vreme îndelungată, ca explicate de la sine. Din cauza acestor consecințe ale habitudinii prelungite – neîntreruptă de demonul critic – ajungem să ne tocim curiozitatea și să admitem ca bune o mulțime de prejudecăți și erezii. Dar acest marasm al obișnuinței este un produs sufletesc ulterior – starea inițială este curiozitatea și trebuința vie a explicării cauzale.

Științele pozitive, după cum am arătat, satisfac numai în parte această trebuință, punându-i de la o vreme hotar. Fizica, bunăoară, se silește să-ți explice geneza diverselor fenomene ale naturii (mecanice, optice, electrice, magnetice etc.), se avântă câteodată până la ipoteze mai profunde asupra constituției materiei – și în momentul acela deja i se spune că devine *filosofică* –, dar în nici un caz nu coboară până la ultimele fundamente ale existenței ca atare. Oricare știință nu înaintează decât până la un hotar, care, față de curiozitatea veșnic nesatisfăcută a explicării cauzale, nu are decât valoare de provizorat, întocmai ca un semn pe care îl pui într-o carte, unde ți-au mai rămas pagini de citit. Sufletul omenesc nu poate respecta în mod definitiv hotarul științelor pozitive, și după ce vei fi fost lămurit asupra cauzei diferitelor fenomene din lume, ți se pune mai departe întrebarea: dar care este originea lumii însăși? – întrebare de autentică metafizică.

Pe această chestie capitală se grefează și preocupări de natură sentimentală, fiindcă de această problemă e legată chestiunea destinului nostru. Fiecare se interesează de soarta lui, de unde vine și încotro se duce. Dar ca să speculezi temeinic asupra acestei întrebări vitale, trebuie, cât de cât, să-ți dai seama de rostul însuși al lumii în care te afli înglobat, de destinația marii corăbii pe scândurile căreia plutești. Descoperind un sens în procesul cosmic – ori stabilind că nu are nici unul – vei fi mai în măsură să întrezărești ceva asupra soartei tale, evident nu ca exemplar individual, ci ca mădular al unei specii, al unei forme de creațiune. Chestiunea destinului omenesc este așa de legată de rostul lumii ca atare – rost îmbinat la rându-i cu chestia originii –, încât nu există om despre care să nu putem spune că-și are cel puțin *metafizica lui proprie*. Sunt o mulțime de indivizi care n-au cunoștință de fizică, chimie, algebră etc. și pot muri fără imboldul de a le căpăta. Dar poate nu există ființă omenească, fie dânsa lipsită de cultură, care, în lipsă de con-

cepție împrumutată, să nu-și făurească singură, cu mijloace oricât de primitive, o interpretare a apariției lumii și a mersului ei.

Pentru a degaja dintre mobilele sufletești, care împing pe nesimțite spre cercetări metafizice, încă pe unul, și dintre cele mai expresive, voi cita, ca încheiere, nevoia de *Ideal*.

Oamenii sunt în așa fel construiți că nu se pot mulțumi numai cu ceea ce este, ci aspiră către ceea ce cred dânșii c-*ar trebui să fie*. De aici dualismul între *Realitate* și *Ideal*. Această năzuință către ideal este inerentă sufletului nostru, veșnic în prada unui conflict lăuntric, între porniri animalice care ne trag în jos, înglobându-ne în lumea așa cum este, și aspirații care caută să ne ridice într-o lume de valori superioare, într-o lume mai bună. Kant căutase, la un moment dat, să dea chiar un fel de explicație cosmologică acestui dualism care există în noi. El socotea că originea acestui conflict interior se află în poziția planetei noastre, care s-ar găsi față de soare la o distanță mijlocie, în comparație cu planetele mai apropiate și cu cele mai îndepărtate. Pornind de la ideea că toate planetele sunt locuite, însă locuitorii variază ca structură, Kant susținea că acelea învecinate de soare (Mercur, Venus), fiind sub influența covârșitoare a unei călduri toride, sunt populate de senzuali, cu instincte pur animalice, pe când locuitorii planetelor îndepărtate (Saturn, Uranus), fiind scăpați de efectele căldurii copleșitoare, nu au decât năzuințe curat spirituale.

Numai noi, locuitorii Pământului, fiind așezați la mijloc, suntem pe jumătate constituiți din porniri animalice și altă jumătate din aspirații mai pure. De aici, în sufletul nostru, lupta permanentă între năzuințe care ne înalță și păcate care ne coboară.

Lăsând la o parte explicația fantezistă a lui Kant de la tinerețe, fapt este însă că dualitatea aceea există și că avem trebuință de ideal. Dar ca să te lași mânat de ideal, trebuie să crezi într-însul, *să te socoți sprijinit de undeva*, evident

nu de realitatea concretă, care adesea e negația brutală a idealului tău. Sprijinul acela indispensabil nu-l poți situa decât într-altă parte, într-o lume invizibilă, într-o regiune metafizică – deasupra lumii sensibile. Un exemplu ne va clarifica mai bine, și să alegem unul din sfera experienței noastre apropiate. Să ne gândim la ceea ce a fost idealul nostru național. Exista o realitate concretă, România veche, cu care nefiind satisfăcuți, visam o altă țară, mai întinsă, pe care o invocam mereu și am urmărit-o cu tenacitate.

Ce ne făcea să stăruim cu hotărâre în dâra de lumină a acelui ideal? Credința că România visată era mai *dreaptă* decât aceea ce exista aievea, înainte de război. Dar ce ne făcea să nădăjduim temeinic că într-o zi idealul nostru – de o teribil de grea realizare – va dobândi ființă? A fost convingerea că există un *fundament al dreptății*, undeva, în afară de lumea simțurilor, de lumea realității concrete, care e adesea străină de orice justiție, un fundament invizibil care sprijinea eforturile noastre. În momentele acelea făceam metafizică, cu sau fără știință, fiindcă nevoia de ideal implică nevoia de metafizică.

Mărginindu-ne la cele mai pregnante justificări ale speculației metafizice, se cuvine să subliniem că metafizica reprezintă disciplina centrală a cugetării filosofice. Sub eticheta generală de filosofie, unde pe vremuri se cuprindeau toate ramurile de cunoștințe, chiar științele exacte, astăzi de mult emancipate și de sine stătătoare – sub acea etichetă generală au rămas și acum mai multe discipline, însă nici una nu este ca metafizica, eminamente și central filosofică. Psihologia, etica, estetica etc. se află desigur și dânsele în cadrul filosofiei, însă ceva mai periferice și uneori chiar cu tendințe centrifugale. Poziția dominantă a metafizicii în cuprinsul specialităților filosofice ne explică pentru ce intensitatea avântului filosofic al unei epoci se măsoară, de regulă, cu prosperarea și înflorirea speculațiilor metafizice. Așa, de pildă, secolul al XIX-lea, de care vom avea să ne ocupăm

în conferința de față, a oferit o bogată dezvoltare a psihologiei, logicii, esteticii, eticii, sociologiei – și totuși el nu este îndeobște socotit ca un secol filosofic, pentru că, în comparație cu alte epoci ale cugetării, metafizica s-a cultivat cu timiditate și uneori a fost pusă chiar la carantină.

Antichitatea greacă, luată în ansamblu, a fost o mare epocă filosofică, fiindcă, abstracție făcând de unele perioade sceptice și decadente, ne-a lăsat o strălucită moștenire de speculații metafizice și înainte de Socrate, și după el. În evul mediu, când meditația era colorată de preocupări religioase, când ideea de divinitate era așa de obsedantă, neapărat că gândirea filosofică se avânta necontenit în sfere transcendente, așa că-n această epocă, metafizica a fost cu ardoare cultivată – ce e drept fără prea mare originalitate, însă nici cum s-a crezut într-o vreme, fără vreun adaos de seamă la concepțiile filosofilor antici. Evul mediu ar fi fost filosofic, dacă n-ar fi fost prea *teologic*. În epoca modernă, dacă facem abstracție de linia empiriștilor englezi, care n-au avut entuziasm pentru metafizică, deși cercetările lor au avut repercusiuni sensibile în metafizică – a existat o catenă de mari metafizicieni, printre care cităm personalitățile cele mai proeminente: Descartes, Spinoza, Leibniz – în sfârșit Kant, care – după împărțirile obișnuite – stă călare pe două epoci, încheind într-o superbă apoteoză filosofia modernă și deschizând-o pe cea contemporană.

Secolul al XIX-lea, după cum am spus, nu trece ca un secol filosofic. Este drept că veacul al XVIII-lea poartă această denumire și pentru un alt motiv decât pentru sistemele metafizice pe care le-a produs în desfășurarea sa. S-a mai adăugat și faptul de a fi fost secolul *luminilor*, de a fi fost secol intelectual, cu pasiunea gândirii în cercuri cât mai întinse, și de a fi folosit examenul filosofic ca instrument de acțiune practică. Însă în perspectiva istorică denumirile nu se justifică după unele contingențe secundare, ci după *creații* efective, și pentru asta epitetul de filosofi, care s-a

încetățenit enciclopediștilor francezi – minți luminate, dar fără originalitate filosofică –, începe a fi trecut între ghilimele, ca având în cazul acesta o cauză accidentală.

Secolul al XIX-lea, cu care începe epoca contemporană, este mai degrabă un secol științific și tehnic, și întrucâtva antifilosofic, prin ostilitatea pe care o arată metafizicii. Din această apreciere trebuie să scoatem însă primii 20 de ani, – și aceasta într-o singură țară, Germania, unde avem un interval de patru decenii (1780-1820) de splendidă înflorire metafizică[1]. Perioada în care unele seminţe aruncate de geniul lui Kant au fost dezvoltate până la extremități aventuroase și cutezătoare, pe de o parte de linia romantică Fichte, Schelling și Hegel, pe de alta de doi gânditori ceva mai moderați, de altfel foarte deosebiți unul de altul, Herbart și Schopenhauer.

Dacă facem abstracție de filosofia germană post-kantiână, restul secolului se înfățișează cu puțină măreție metafizică[2].

Care să fie cauzele acestei depresiuni metafizice, ale acestui vânt nefavorabil pentru ceea ce se numea în antichitate, cu respectul pe care îl implică expresia: *prima philosophia*?

O explicație ce se invocă adesea este oboseala. Se pretinde că spiritul filosofic prezintă perioade alternante de elan și lâncezire, lucru care ar înfățișa o analogie cu ceea ce se petrece în viața individuală. Explicația însă e cam vagă și cam superficială, așa că te îndeamnă spre determinări mai precise.

---

[1] Cele două pietre de hotar ale acestei epoci strălucite sunt: *Critica rațiunii pure* a lui Kant și *Lumea ca voință și reprezentare* a lui Schopenhauer.

[2] Eventual, această perioadă s-ar putea chiar anexa secolului precedent, tot așa precum, bunăoară, primele încasări ale unui nou an se fac în contul bugetului trecut.

O cauză mai palpabilă ar fi enorma înmulțire a faptelor și cunoștințelor științifice. Când erau cunoștințe mai puține, era mult mai ușor de înfăptuit sinteza lor și puteai să le înșiri pe un fir, întocmai ca într-o salbă.

O altă cauză este prestigiul extraordinar pe care l-au dobândit în secolul acesta științele naturii – fizica, chimia, întrucâtva și biologia –, prestigiu care ar avea la rându-i două explicații deosebite. Una ar fi progresele tehnice considerabile, care au dat științelor exacte o aureolă deosebită. Alta a fost, desigur, certitudinea, claritatea și caracterul rațional-matematic, pe care l-au îmbrăcat treptat științele naturii. Aceste discipline dobândeau, într-un crescendo vertiginos, o evidență și un aspect inteligibil, care le asigurau un prestigiu și-o autoritate specială. Când vaza acestor științe a crescut ca niciodată, ele nu numai c-au ieșit de sub tutela filosofiei – printr-o emancipare despre care am pomenit –, dar au luat poziție în contra ei, constituindu-se în putere rivală. Filosofia, presimțind primejdia, încercase și dânsa la un moment dat să folosească, pentru chestiunile metafizice, metoda matematică. Dar cu toate sforțările geniale cheltuite de un Spinoza, încercarea nu izbutise, așa că toate acele științe care se puteau închega cu metode riguroase și raționale au declarat război metafizicii, imputându-i metoda ei elastică și fantezistă, caracterul îndoielnic al rezultatelor sale.

Este de remarcat că, în această luptă dificilă, metafizica este părăsită și trădată chiar de aliatele sale firești – anume de disciplinele rămase în sfera filosofiei, care, în loc să-i vină în ajutor, au trecut în câmpul celui mai tare. Una dintre ele a fost psihologia, care, deși respinsă de Auguste Comte din clanul științelor pozitive, când a văzut în tabăra opusă științe cu metode severe și formule matematice, a trecut acolo și dânsa, năzuind să se constituie după modelul științelor naturii. Aceeași cale a urmat-o și sociologia – dânsa cu binecuvântarea rigurosului Comte. De unde știința so-

cială fiinţase mai înainte sub formă de filosofie a istoriei, având un pronunţat contact cu metafizica, acum vrea să se constituie şi dânsa în ştiinţă autonomă, ştiinţă de legi, contribuind şi ea la izolarea în care rămânea glorioasa disciplină filosofică, ce avea acum în faţă o lume de adversari.

Consecinţele acestei stări de lucruri, care păreau să vestească sfârşitul metafizicii, în orice caz al dreptului ei de a mai exista, le trage o doctrină filosofică, care avusese precursori şi-n secolele trecute, dar care acum se organizează sub numele de *pozitivism*. Reprezentantul ei intransigent şi celebru este Auguste Comte.

Pozitivismul este făţiş şi categoric *antimetafizic*. În locul împărătesei de altădată, el cere să se instaleze sovietul ştiinţelor pozitive. Comte merge până acolo cu discreditarea metafizicii, precum şi a oricărei încercări de a trece dincolo de domeniul faptelor concrete, încât formulează aşa-numita *lege a celor trei stări*. Omenirea în evoluţia ei intelectuală a trecut prin trei faze deosebite: teologică, metafizică şi pozitivă.

În faza teologică îşi explică evenimentele cu ajutorul unor fiinţe supranaturale – aceasta e faza copilăriei. În faza metafizică, cu ajutorul unor fiinţe oculte – aceasta este adolescenţa. În sfârşit, în faza pozitivă – care e aceea a maturităţii – omul se lecuieşte de miracole şi de entităţi abstracte, mărginindu-se la explicaţii curat ştiinţifice, la cunoaşterea fenomenelor şi a raporturilor lor. După Comte, speculaţiile metafizice – ca şi explicaţiile teologice – *nu cadrează cu maturitatea intelectuală*, păstrând totuşi o simpatie mai mare pentru faza teologică, fiindcă cel puţin aici există – zice dânsul – o autoritate, pe când faza metafizică reprezintă o anarhie pură.

Epitetul „metafizic“ devenise la Comte o vorbă de ocară. Despre soţia sa, Carolina Comte – tip de femeie arţăgoasă –, spunea că reprezintă faza metafizică, pe când despre

blânda doamnă de Vaux, pentru care a avut o iubire pasionată, zicea că înfățișează faza teologică.

Tot așa, amintindu-și de un atac de alienație mintală de care fusese lovit în tinerețe, ne povestește că, atunci când era în apogeul rătăcirii sale, simțea cum gândurile i se dislocă și cum recade în ... faza metafizică. Iar când, grație tratamentului medical, Comte își revine la normal, el ne spune cum simțea că se întoarce la ... faza pozitivă.

Pozitivismul este expresia cea mai credincioasă a științifismului antimetafizic. Este produsul cel mai caracteristic al mentalității secolului al XX-lea, în ceea ce dânsul are mai personal. Totuși, paralel cu pozitivismul, mai înregistrăm și alte atitudini filosofice – toate însă neprielnice și dușmănoase metafizicii.

În timp ce pozitiviștii strigau că vechiul tron împărătesc al metafizicii trebuie trimis la muzeu, se produce o altă încercare, pornită tot din tabăra științelor naturii îmbătate de triumfuri necontenite, anume de a menține tronul, sceptrul și hlamida, dar de a așeza un nou suveran, pornit din mediul și din clasa lor. Cu această pretenție vine așa-numitul *materialism*, dezvoltat zgomotos și agresiv în Germania – de către Büchner, Vogt, Moleschott și alții. Materialismul nu excludea, ca pozitivismul, posibilitatea de a se cunoaște elementele ultime ale existenței, el decreta pur și simplu că datele fundamentale ale științelor naturii – atomele materiale – reprezintă dânsele esența ultimă a realității, din care derivă, printr-un joc de combinare mecanică, toate fenomenele cosmice, inclusiv cele spirituale.

Înfeudându-se viața sufletească la mecanica fizică, vechea metafizică pierdea principala sa întăritură, materia devenea noțiunea fundamentală a existenței, *dincolo* de fizică nu mai era nimic, ba dânsa deținea cheia explicării universale. Concepția materialistă apărea ca prelungirea firească a adevărului științelor naturii, deși în fond se făcea o deplasare nepermisă: adevăruri relative (cum sunt de pildă ato-

mele materiale) erau transformate deodată în adevăruri și realități absolute.

Nici o concepție, fie dânsa oricât de absurdă, pentru părticica de adevăr pe care trebuie s-o conțină, nu este complet de prisos. Servicii va fi adus, desigur, materialismul prin rezerva față de supranatural și mai ales prin îndrumarea psihologiei spre o cale mai științifică, studiindu-se fenomenele sufletești în paralel și în legătură cu acelea fiziologice-nervoase.

Dar oricare vor fi fost avantajele secundare, nu trebuie uitat că această teorie – care nici măcar n-a fost o creație originală a secolului al XIX-lea, fiindcă modele găsim și în antichitatea greacă, și la unii gânditori din epoca modernă prekantiană – este lipsită de examen critic, fiindcă este aventuros să proclami materia ca o realitate din care se naște spiritul, când dânsa tocmai *presupune* un spirit care s-o cugete, fiind mai degrabă un extract și un fragment al vieții psihice (al senzațiilor vizuale și tactile); fiindcă nu poți socoti spiritul ca o aparență a unor fenomene mecanice, întrucât *aparențele* tocmai reclamă existența prealabilă a unui spirit *în fața căruia apar*; pe de altă parte, că nu poți concepe lesne energia fizică transformându-se în energie psihică, și nici fenomenele sufletești ca fiind lipsite de energie (simple reflecte fără putere), fiindcă, neavând nici un rol efectiv, ar fi dispărut de mult, pe când ele sunt în continuă dezvoltare, și e mai simplu să concepi materia ca un spirit amorțit decât spiritul ca o materie înviată (!); de asemenea, e mai comprehensibil să concepi organul creat de funcțiune, decât funcțiunea de organ, deci mișcarea de voință (și nu invers), dintele de foame și nu foamea de dinte, creierul de cugetare și nu aceasta de creier; în sfârșit, întinderea (care este caracteristica esențială a materiei) e mai ușor de conceput ca un produs derivat al unor forțe imateriale, decât forța ca un produs al întinderii – fapt așa de neverosimil, încât Descartes, care explica bucuros întreg

procesul cosmic fiziceşte, a trebuit să postuleze o îmbrâncire iniţială dată materiei de către Dumnezeu.

Materialismul german din secolul al XIX-lea a fost de o rară vulgaritate şi lipsă de adâncime. El este, cum am zis, produsul unei ameţeli a ştiinţelor pozitive, care, uitându-şi de sobrietatea lor firească, au făcut speculaţii mai hazardate şi mai şubrede decât ale metafizicienilor celor mai fantezişti.

Scriitorul francez Pierre Loti, în cartea sa *Vers Ispahan,* ne povesteşte că persanii sunt de o rară sobrietate, că nu gustă alcool, aceasta în contrast cu vecinii lor, ruşii, care sunt foarte amatori. Totuşi, spectacolul cel mai dezgustător de beţie nu-l dau ruşii, ci *acei persani care trăiesc alături de frontiera rusească.* Aşa s-a întâmplat şi în cazul nostru: cele mai fragile teorii metafizice n-au fost în genere opera metafizicienilor autentici (care totdeauna vor avea oarecare măsură critică), ci a acelor spirite „ştiinţifice" care, în loc să rămână în domeniul riguros al specialităţii lor, vagabondează în vecinătatea periculoasă a marilor probleme ale existenţei.

Materialismul n-a avut rezerva şi sobrietatea pozitivismului. Pe tronul glorios al vechii metafizici, asupra căruia pozitivismul voia să tragă perdele, materialiştii au pus o caricatură de suveran. În cel mai bun caz un surogat – care nu-şi avea locul acolo unde, cu toate păcatele lor, purtaseră sceptrul cu strălucire un şir întreg de dinastii vestite, în numele unei idei mari şi al unei necesităţi generale.

În opoziţie cu materialismul, care făcea din relativul ştiinţelor naturii o cunoştinţă filosofică absolută, şi cu pozitivismul, care mărginea cunoaşterea valabilă la domeniul ştiinţelor, având însă deplina conştiinţă a relativităţii lor, ştiinţifismul epocii mai produce şi o altă atitudine, superioară filosoficeşte acestor două, însă tot antimetafizică şi ea. Din convingerea că juxtapunerea ştiinţelor pozitive nu poate istovi conţinutul cunoaşterii şi nici potoli setea de înţelegere

a sufletului omenesc, se încearcă a se pune în locul metafizicii, ca disciplină filosofică supremă, așa-numita *teorie a cunoștinței*. Această disciplină s-a constituit ca un corp de sine stătător, grație filosofilor englezi prekantieni – lui Locke, Berkeley și Hume. Un prestigiu și o autoritate deosebită capătă, după aceasta, prin opera lui Kant. De unde teoria cunoștinței urma să fie un instrument pentru explorarea marilor probleme metafizice, încet-încet, devine dintr-un mijloc un scop, dintr-o unealtă a metafizicii o înlocuitoare a ei. Rolul de frână, pe care l-a avut de la început, capătă succesiv un caracter de limitare și, în cele din urmă, de denegare a posibilității metafizicii. Pe la mijlocul secolului al XIX-lea, în largi cercuri intelectuale, teoria cunoștinței – adică examenul critic al posibilității, al limitelor și al originii cunoașterii noastre – se substituie problemelor metafizice, și are dreptate filozoful francez Guyau, atunci când spune că pentru mulți gânditori nu se mai pune problema lui Hamlet: „a fi sau a nu fi“, ci o altă problemă: „a ști sau a nu ști“. Savanții, pe care nu-i puteau integral satisface rezultatele științelor respective și care simțeau nevoia unei aprofundări a principiilor de bază – cum este, bunăoară, Helmholtz, și alții –, nu numai că încurajează ascensiunea teoriei cunoașterii, dar o hrănesc și dânșii cu cercetări personale, deosebit de opera lor de specialitate.

Bucuroasă de sprijinul pe care îl căpătase din partea atâtor savanți de marcă, prin urmare nu numai îngăduită, dar chiar și ajutată de știința pozitivă, teoria cunoașterii îi întoarce acesteia serviciul, în campania ei antimetafizică, susținând, pe baza unui sever examen critic, un relativism intelectual, care atrage imposibilitatea cercetărilor în absolutul metafizic, și acordarea neconcurată a întregului câmp al cunoștinței valabile, științelor pozitive. Avem deci un nou act de trădare – o disciplină filosofică, creată în ajutorul metafizicii, care trece în lagărul dușman, bineînțeles rezervându-și din partea științelor pozitive o recunoaștere

și un omagiu pe care nu le întâlnim în aceeași măsură în doctrina pozitivismului propriu-zis.

Un factor care a ajutat cultivarea exagerată a teoriei cunoașterii a fost și reînvierea filosofiei lui Kant, câtăva vreme înăbușită de luxurianta vegetație a metafizicii postkantiene. Criticismul filosofului din Königsberg a fost invocat ca un sprijin și ca o autoritate, deși caracterul antimetafizic al teoriei cunoașterii din epoca de care ne ocupăm se rezema pe un Kant simplificat și redus. Cel mult dacă savanții, care făceau profesie de kantianism, mai foloseau din Kant și separația abruptă pe care acesta o făcuse între domeniul cunoștinței teoretice și acela al activității practice, însușindu-și câte ceva din concepția lui etică, pentru trebuințele mai adânci ale sufletului lor.

Și totuși, trebuința metafizică, în oricât de ingrate condiții îi era dat să se găsească, nu putea să dispară cu desăvârșire. Vegeta, se strecura, așteptând ceasuri mai prielnice, când în fața unei noi izbucniri impetuoase, argumentele potrivnice, oricât păreau acum de decisive, vor trebui să slăbească și să cedeze.

Chiar în lozinca filosofică „Înapoi la Kant“ (*Zurück zu Kant*), așa de lățită în Germania dezamăgirii metafizice din perioada imediat următoare marilor romantici, poate că se găsea ceva mai mult decât revenirea la o prudență ostilă metafizicii. Poate că în acel cuvânt de ordine, care a caracterizat vreo două decenii ale cugetării germane – rămânând pentru unii recomandabil până astăzi –, se exprima pur și simplu o ostilitate în contra unei *anume* metafizici (aceea a lui Fichte, Schelling, Hegel) fără a rosti o dușmănie principială în contra oricărei metafizici, bunăoară a aceleia incluse în filosofia lui Kant, sau a alteia, care s-ar dezvolta în mod critic pe baze solide kantiene.

Tot răspunzând unei nevoi de sinteză metafizică – alături de alte preocupări de ordin practic-cetățenesc – Franța din întâia jumătate a secolului al XIX-lea (cu repercusiuni

prelungite și mai târziu) ne mai înfățișează, cu Victor Cousin și alții, un fel de metafizică lipsită de virilitate, pentru uzul siguranței statului și al lealității cetățenești.

Aici nu e vorba – ca la *Zurück zu Kant* – de revenire la un *singur* sistem filosofic; concepția eclectică combina într-un mozaic elegant *câteva* din sistemele existente, luând de la toate așa-zisa lor parte bună, dar adăugând, între altele, că tot ce s-a putut spune valabil s-a spus până astăzi, așa că de aici înainte nu se mai poate inova. În timp ce pozitivismul, contemporan cu școala eclectică, afirma că speculațiile metafizice nu sunt posibile, eclectismul declara că ele nu mai sunt posibile *de acum înainte*, fiindcă nu se mai poate adăuga nimic la ceea ce s-a spus. O notă întrucâtva comună între curentul antimetafizic și unul filometafizic, dar lipsit de amploare și de avânt.

În secolul al XIX-lea știința pozitivă devenise tirană și intransigentă. Dezvoltările ei admirabile și mentalitatea ei severă acoperiseră de discredit fanteziile constructive și nici un sistem metafizic nu se poate lipsi de instrumentul imaginației. Științifismul riguros al epocii, care apărea îndârjit în contra metafizicii, era un lucru peste care nu se putea trece și de aceea poziția metafizicii devenise așa de precară. Au existat totuși – mai ales la începutul celei de-a doua jumătăți a veacului – încercări de a adapta ipotezele metafizice rezultatului științelor pozitive, fără a-și permite nici un fel de libertate față de acestea din urmă, din contră, respectându-le deplin și integral.

Poate cea mai însemnată încercare de-a combina științifismul cu spiritul metafizic, zămislind o concepție de ansamblu, cvasimetafizică, este evoluționismul lui Herbert Spencer. Împrumutând de la Schelling ideea evoluționistă – care concepuse natura ca o serie de trepte, ca un șir de eseuri din ce în ce mai bune până izbutește să-l creeze pe om – și combinând-o cu mecanicismul științei pozitive, Spencer concepe existența nu ca pe o operă de artă cu ciorne

prealabile, ci ca pe o scară de forme, care descind *unele din altele*, printr-un proces mecanic fără năzuințe și fără țel. Mai puțin îndrăzneț decât vechii metafizicieni, depășește totuși printr-o vastă sinteză limitele circumspecte ale pozitivismului antimetafizic.

Și mai apăsat metafizice sunt sistemele unor filosofi (majoritatea germani) care, studiind temeinic științele pozitive și închinându-se concluziilor lor, se degajează totuși – întrunindu-le într-un ansamblu – de mecanismul lor materialist, proiectând – ca o completare – deasupra lumii văzute, care rămâne așa cum o înfățișează științele, o regiune ideală, cu valori superioare cosmosului fizic. În această sinteză e pur și simplu vorba ca științele pozitive, suverane – cu rețeaua lor de legi – pe întreg domeniul faptelor cosmice, să îngăduie o întregire idealistă, care să nu contrazică și să nu deranjeze cu nimic rezultatele riguroase ale cercetărilor științifice. În ordinea aceasta avem concepțiile lui Lotze, Fechner, Hartmann, Wundt, Fouillée. Încercările acestea sunt însă palide în comparație cu strălucitele sisteme – mai fanteziste, desigur – ale metafizicienilor din trecut[1]. Poate o cauză este și imensa aglomerare a cunoștințelor științifice care îngreuiază sinteza. În privința aceasta rămâne cel mai caracteristic Wundt, al cărui formidabil material de fapte, pe care îl cară ca un ciclop, pare a-l copleși câteodată, în orice caz îl împiedică să înalțe turnul din vârful căruia să îmbrățișezi, dintr-o privire, ansamblul și perspectiva întregii construcții.

Dar cauza de căpetenie este alta: faptul că această metafizică pare numai *tolerată*, izbindu-se la tot pasul de grija de a nu se indispune știința pozitivă, care e socotită ca ceva intangibil și sacru. Metafizica apare sfielnică, cuminte,

---

[1] Putem recunoaște totuși că Ed. Hartmann se apropie, într-o măsură oarecare, în orice caz mai mult decât alții, de feericele construcții de altădată.

făcând din colțul ei puțină larmă, ca să nu tulbure stăpânul ce și-a păstrat palatul cel mai somptuos.

Și neapărat, atâta vreme cât valoarea științei și a legilor științifice părea o dogmă, masa lor granitică și osatura lor rigidă erau o barieră pentru zboruri speculative mai cutezătoare.

Erau însă, cu toate aceste vicisitudini, apropiate vremurile de resurecție a metafizicii, care reprezintă nu numai o necesitate netăgăduită a sufletului, dar continua să exercite un fel de vrajă ocultă. Printre alte fapte caracteristice, se face mențiune de un lucru foarte interesant, pe care îl destăinuiește filosoful american James, într-o corespondență, lui Charles Renouvier: la universitățile americane rectorul trebuia să fie... profesor de metafizică. Nu știu dacă este cel mai bun criteriu de selecționare a rectorilor, în orice caz e lucru simptomatic și de ajuns de elocvent.

Resurecția metafizicii pe care o constatăm spre sfârșitul secolului al XIX-lea, continuându-se și veacul următor, are, pe lângă explicația mai vagă a unui ritm alternant în lumea ideilor, una mai precisă: *Se ivește o teorie a cunoștinței nouă, care subție și înmoaie armătura de fier a legilor științifice, sabotând chiar ideea de lege naturală, în orice caz, micșorează considerabil majestatea și tirania științifismului, care fusese obstacolul esențial al elanului metafizic.*

Neocriticistul Charles Renouvier încercase și dânsul să moduleze determinismul legilor naturii, admițând unele începuturi spontane și chiar unele întreruperi în lanțul cauzal. Teória lui însă, cu toate meritele ei necontestate, avea aspecte bizare și nu reușea să îmbine într-un tot armonic ideea de lege – pe care, de altfel, o menținea intactă – cu aceea de libertate.

A fost opera altor cugetători – în primul rând a lui Boutroux și mai târziu a lui H. Poincaré – de a atenua trufia legilor științifice și de a reduce pretențiile lor, făcând loc

mai mult și asigurând mai multă inițiativă năzuinței și construcțiilor metafizice.

După acești gânditori, legile naturale nu mai sunt reguli inflexibile, ci pur și simplu formule ale spiritului, tipare elastice, modalități comode pentru a îmbrățișa realitatea și a te orienta în labirintul ei. Prin aceasta, fără a se introduce haosul și anarhia în natură, legile ei se îmblânzesc, spiritul nostru nu mai este prizonierul, ci autorul lor, el le poate mlădia și adapta nu numai faptelor empirice, dar și altor năzuințe și postulate ale sufletului omenesc. Domeniul științei capătă aspectul unei simple insule în larga activitate a spiritului, care se mai scurge în mai multe direcții, evident cu aspirația de a le coordona într-un tot. În orice caz, spiritul este proclamat superior legilor naturii și n-are să se încurce, în aceeași măsură ca înainte, de niște formule care sunt propriile sale creații și acțiuni.

Fără a intra în discuția acestei concepții – care nu formează obiectul propriu-zis al acestei disertații – constatăm însă *istoricește* că noua teorie a deschis posibilități ademenitoare creației metafizice, atâta timp apăsată și anihilată de cultul idolatru și de dominarea despotică a științelor pozitive.

Teoria cunoașterii, care, câteva decenii în urmă, părăsise fățiș cauza metafizicii, aliniindu-se cu adversarii săi, acum ia poziție în contra pretențiilor exagerate ale științelor pozitive, acordând un sprijin eficace reînvierii metafizice.

Pe acest drum nou se și înfiripează o concepție metafizică de mare anvergură și de mare răsunet: filosofia lui Bergson.

Lăsând științelor pozitive și rețelei lor de legi domeniul secundar al realității mecanizate (la réalité *toute faite*), rezervă construcției metafizice domeniul mai profund al realității care se creează (la réalité *en train de se faire*), care este spontaneitate, inițiativă, elan.

Paralel cu această cugetare proaspătă, care se dezvoltă

în Franța, întâlnim peste ocean, în America anglo-saxonă, o concepție înrudită, care se desfășoară simultan: pragmatismul lui James, care socotește și dânsul legile științifice nu ca adevăruri în sine, ci ca simple instrumente de acțiune, justificate de folosul lor practic – croind astfel alături un larg câmp de activitate, unei metafizici interesante, cu un puternic colorit religios.

Să mai semnalăm printre întâmplările caracteristice ale epocii din urmă că, la fel cu teoria cunoștinței, și psihologia, care se făcuse vinovată de un act de trădare, s-a întors pocăită înapoi.

S-a constatat în chip indubitabil că viața sufletească are o fizionomie proprie și nu numai că nu poate fi înglobată în fiziologie, dar nici nu poate folosi, în prea mare măsură, metode similare cu acelea întrebuințate în studiul lumii fizice. Această convingere a produs reîntoarcerea psihologiei, firește nu pentru a reintra sub tutela metafizicii, dar pentru a sta cot la cot cu dânsa, în cazul când aceasta ar fi iarăși atacată.

Concepția bergsoniană – izbucnită în pragul secolului XX – rămâne cel mai strălucit produs și cea mai elocventă mărturie a metafizicii reînviate. Desigur, cineva poate găsi într-însa excese dialectice și subtilități, va afla bogat prilej de obiecții – dar un lucru e cert: că ea este o impresionantă creație și, prin apariția ei, a dat o nouă viață avântului metafizic și încrederii în speculații. De unde, înainte de Bergson, metafizica ajunsese timidă și dezorientată, de acum ea recapătă suflu și îndrăzneală. Ea nu se mulțumește să culeagă elaborările științelor pozitive în panerul ei primitor, ci imprimă directive în toată viața intelectuală. De unde era până deunăzi o luminiță sfioasă, aproape clandestină, acum este astrul care, într-o atmosferă înviorată, se ridică triumfător, trimițând solie de raze depărtărilor și renăscând imnurile de nădejde în trena sa de lumină...

INTRODUCERE LA CRITICA CUNOAȘTERII*

Examenul critic al cunoașterii este, fără îndoială, una din misiunile de căpetenie ale meditației filosofice și nu mai puțin de trei discipline și-au manifestat râvna și ambiția ca să dea o cât mai largă contribuție la rezolvarea acestei probleme capitale: psihologia, logica și mai cu seamă ramura creată anume, teoria cunoașterii sau epistemologia. Problema cunoașterii este un fel de răscruce la care se întâlnesc acele trei mari discipline filosofice; bineînțeles, unele se învârtesc mai pe la marginea chestiunii, altele pătrund mai adânc, desigur nu fără sforțări din partea celor care sunt ținute mai la margine, ca să avanseze mai la centru (exodul de la periferie la centru se poate constata chiar și în domeniul problemelor abstracte). De obicei, se pretinde că în filosofie problemele ar fi eterne, numai soluțiile sunt trecătoare, încât, dacă cineva ar voi să formuleze o maximă de contraste ar putea să facă această diferențiere între filosofie și știință, spunând că „pe când filosofia dă soluții trecătoare la probleme eterne, știința dă soluții eterne la probleme trecătoare". Această maximă este, evident, numai aproximativă ca orice antiteză prea deplină – pentru că nici soluțiile științei nu sunt absolut neschimbătoare, nici problemele filosofiei nu sunt, de asemenea, eterne, dacă nu în sensul că ele se pot rezolva definitiv, cel puțin în ceea ce privește prezența lor veșnică în conștiință. Fiindcă examenul critic

* Reprodus după *Studii istorico-filosofice*. Serie nouă, Edit. Casei Școalelor, București, 1943, p. 92-106.

al cunoașterii este o problemă care n-a apărut cu primele gânguriri ale filosofiei, nici măcar cu întâile ei înfloriri, ci cu deplină conștiință a fost îmbrățișată abia în decursul filosofiei moderne, de aceea criticismul alcătuiește unul din aspectele proprii ale filosofiei noi, una din notele specifice care o diferențiază de filosofia antică, precum și de filosofia medievală.

Să fim bine înțeleși asupra noțiunii de criticism. Nu este vorba să înțelegem prin criticism spiritul critic în genere, care n-a așteptat, desigur, epoca modernă. Spiritul critic aș putea spune că s-a manifestat din primul moment în care mintea omenească s-a dezlipit de conștiința naivă, inițială, și a crescut pe măsură ce s-au comparat faptele unele cu altele sau pe măsură ce o cunoștință despre un lucru a fost scoasă din izolarea ei și înglobată organic într-un ansamblu de idei, de unde se conturează și se definește mult mai bine valoarea fiecăreia din ele. Tocmai gândindu-mă la faptul acesta, pe vremuri, la o vârstă când îmi plăcea mai tare să-mi torn ideile în aforisme, am formulat o maximă concentrată a cărei exactitate nu o reneg, deși forma poate că aparține mai mult unei vârste decât alteia. Aforismul era următorul: „Valoarea unei idei se arată ca și grația unei fecioare: când se prinde în horă cu altele!" Ceea ce exprimă tocmai gândul de acuma, că valoarea unei cunoștințe sporește atunci când e scoasă din izolare și inserată critic într-un ansamblu de idei. Prin criticism trebuie să înțelegem însă altceva aici: *întinderea examenului critic de la obiectele care sunt de cunoscut la instrumentul cunoașterii însăși*. Această extensiune nu este o operație spontană, cunoașterea inițială nu constituie o problemă, ci este un fapt; în mod spontan, instrumentul cunoașterii nu se așază niciodată în galantarul obiectelor de cunoscut, pentru că el tocmai este aparatul cu care se operează cunoașterea, vasăzică se află de altă parte a baricadei. Aș mai putea să amintesc că, în genere, ființa omenească a fost așa întocmită, încât privirile ei să se în-

drepte în afară, către lucruri, iar nu să ne contemplăm pe noi înșine. Această inversare, această cale întoarsă, care îndrumă privirile înapoi spre noi înșine, nu este calea spontană, calea firească. Poate că natura care ne-a purtat de grijă și-a dat socoteala că cele mai multe primejdii față de care trebuie să luăm neîntârziat atitudine se găsesc în afară de noi și, prin urmare, toată atenția trebuie să fie concentrată în afară, către obiectul cunoașterii. Nu zice nimeni că nu există primejdii și dinlăuntru, însă acestea au, în genere, o scadență mai îndepărtată, după cum mai au un caracter ineluctabil, față de care este greu să te împotrivești, și, la urma urmei, cu primejdiile dinlăuntru de cele mai multe ori ne identificăm, considerându-le ca o formă a destinului nostru însuși.

Tocmai din cauza aceasta, obiceiul de a nu privi înainte, ci de a întoarce privirea și examenul către tine însuți este o atitudine care nu a apărut în mod spontan. Dar chiar dacă există domenii ale vieții noastre sufletești care ne solicită privirea mai ușor, nu dintre acestea e instrumentul cunoașterii, care stă oarecum ascuns în cutele cele mai intime ale spiritualității noastre. A trebuit însă să vină un moment în care gândirea noastră să-și pună întrebarea: poate că ar trebui să cercetăm în prealabil ce valoare are instrumentul cunoașterii, care sunt posibilitățile și care sunt limitele lui? Desigur, un mijloc de a-ți da seama de puterile cunoașterii noastre sunt și rezultatele pe care le izbândește și obstacolele de care se lovește efectiv. Însă se întâmplă de multe ori să nu avem senzația clară a dificultăților ivite și să ne hrănim cu impresia că mergem înainte, deși în realitate stăm pe loc, ba chiar să socotim erori patente drept cunoștințe autentice. După cum se întâmplă cu unele vehicule care merg admirabil pe uscat, dar dacă intră în apă și apa e mai adâncă, se stinge motorul, nu mai pot să avanseze, având totuși din ele și după încremenire iluzia, din cauză că apa curge, că mergi mereu înainte. În domeniul cu-

noașterii, mai ales spre marginea explorării, asemenea iluzii sunt frecvente și de aici trebuința să cercetezi, în prealabil, posibilitățile reale ale mijloacelor tale cognitive.

Spuneam că această problemă, care a schimbat direcția examenului, întorcându-l înapoi, spre noi înșine, este oarecum o problemă modernă. Deși există istorici care – bucuroși să atribuie toate inițiativele spiritului grec – susțin că problema cunoașterii, a posibilităților și a limitelor sale, a interesat și pe filosofii din antichitate, pe filosofii greci și, prin urmare, că problema nu ar fi chiar așa de nouă. Impresia mea totuși este că în antichitate (când zic antichitate, mă raportez la filosofia greacă), existau mai mult *atitudini critice* decât o critică adevărată, atitudini care nu erau precedate de un examen, de o cercetare serioasă. Evident, în școala eleată, bunăoară, reprezentanții ei celebri au aruncat afară din conținutul cunoașterii valabile o mulțime de lucruri care păreau adevăruri nediscutate sau aspecte fundamentale ale realității. Se știe că școala eleată a contestat cu hotărâre realitatea mișcării. Pentru ce? Pentru că acest fenomen constant și fundamental părea că nu se încadrează în dialectica rațiunii noastre. Însă când școala eleată contesta realitatea mișcării pentru motivul că rațiunea noastră nu s-ar acomoda cu dânsa, școala în chestiune acorda o confiență nemărginită rațiunii noastre fără nici o critică prealabilă. Era, desigur, o atitudine critică (mai exact pseudo-critică), însă fără un criticism adevărat. O școală mai critică – dacă vreți – a fost școala sceptică și poate aceea a sofiștilor. Aceștia, atunci când afirmau că oamenii nu pot să cunoască adevărul și că putem susține cu egală îndreptățire o temă și tema contrară, strecurau și oarecare considerații critice, deși impresia mea e că, mai mult decât cu o atitudine critică, avem de-a face cu o atitudine sportivă, cu plăcerea de a te juca cu ideile, aruncându-le când sus, când jos, și cercându-ți puterile cu ele.

Am cunoscut în tinerețele mele un superb exemplar de

vioiciune intelectuală, pe un mare scriitor al nostru, care avea, poate, și o vână de sânge grecesc și care simțea o adevărată plăcere demonică să susțină întâi o temă și pe urmă alta contrară. Abia își terminase o demonstrație și stabilise o concluzie, cu admirabilă putere dialectică, cu un raționament dibaci și convingător, că și pornea să declare îndată: „cu toate astea adevărat e tocmai contrariul", pentru ca, folosind aceeași îndemânare dialectică și aceeași forță de argumentare, să răstoarne tot ce stabilise mai înainte și să ajungă la teza inversă. De atunci am rămas parcă cu impresia că în acest joc acrobatic este o mare tendință sportivă, legată și de dorința de a-ți arăta puterea.

În orice caz, nu s-a putut pune temeinic problema examenului critic al cunoașterii mai înainte de a se fi operat un început de separație clară între obiectele de cunoscut și subiectul cunoscător, între materialul cunoașterii și instrumentul ei. Dar această separație, în antichitatea greacă, multă vreme nu a existat deloc. Poate o vagă impresie că nu există suprapunere perfectă între gândire și obiectele gândite și că gândirea ar conține ceva în plus peste obiectele gândite – ceea ce ar da dreptul să se facă numita separație – s-a născut în momentul în care gânditorii greci și-au dat seama că în conținutul cunoașterii noastre există unele idei de o precizie și o exactitate care depășesc grosolănia obiectelor materiale, anume adevărurile matematice (cu toate că Pitagora a vrut să facă și din număr un element al lucrurilor însele). Confuzia continua, putând constata cu surprindere că în însăși clasificarea Academiei platonice – unde se cultiva intens matematica – această îndeletnicire intelectuală nu este prevăzută ca o disciplină aparte, ci e înglobată la fizică și poate la ontologie. Cel dintâi cugetător care a început să degajeze gândirea și aplicațiile ei de obiectele gândite sau de materialul cunoscut rămâne incontestabil Aristotel, care a sistematizat o serie de contribuții ale școlii eleate și ale dialecticii platonice, construind cu mari adăugiri personale

opera lui de *Logică*, faimosul *Organon*, în care tocmai se degajează oarecum funcțiunea cunoașterii de obiectele care sunt de cunoscut și se face din acea funcțiune o temă de reflecție și de examen filosofic deosebit. Însă cine citește opera lui Aristotel poate să-și dea socoteală că această separație, absolut necesară, cum am spus, pentru a se naște o problemă critică a cunoașterii în adevăratul înțeles, este incompletă, ba chiar sunt momente când filosofului parcă îi pare rău să o constate și cât de cât ar prefera să înglobeze, să confunde iarăși laolaltă instrumentul cunoașterii și obiectele de cunoscut. Câteva exemple foarte caracteristice în această privință. Un mod de-a împărți judecățile, rămas clasic, este și acela în următoarele trei spețe: categorice, ipotetice și disjunctive. Judecata categorică ar fi de felul acesta: *Zăpada este albă*; *Sângele este roșu*. Așadar, afirmarea unui fapt, dat în intuiție. La judecata categorică operația intelectuală decalchează planul obiectelor intuitive și aproape-aproape se confundă cu obiectele gândite. Dimpotrivă, judecățile ipotetice și judecățile disjunctive păstrează un colorit mai subiectiv. Din enunțarea acestor judecăți se poate vedea că există deosebire netă între subiectul cunoscător și obiectul cunoscut. Să luăm un exemplu familiar de judecată ipotetică: *Dacă plouă, se răcorește*. E destul să ne oprim la prima jumătate a acestei aserțiuni: *dacă plouă*, formă evazivă și condiționată, care zugrăvește și exprimă o atitudine a subiectului, nu o realitate a obiectului. În natură, plouă ori nu plouă, adică sunt situații categorice. Deci forma *dacă plouă* nu există aievea, ci exprimă o atitudine a subiectului față de o așteptare nedeterminată. Iată de ce judecata ipotetică are colorit subiectiv. Tot așa este și judecata disjunctivă. Să zicem, de pildă, *un corp ceresc este sau stea, sau planetă, sau satelit, sau cometă*, așadar, există mai multe posibilități. Însă în natură, în realitatea obiectivă, un corp ceresc este numai una din ele. Nu există acest *sau* aievea, ci realitatea e de un singur fel. Acest *sau* exprimă o

atitudine a noastră, a subiectului, indicând marginea posibilităților între care ne putem aștepta ca un lucru să fie definit așa sau altfel.

Bunăoară, se anunță că s-a descoperit un corp ceresc, fără să ni se indice speța lui. Atunci, pentru subiectul gânditor, corpul acesta va fi sau planetă, sau satelit, ori cometă, ori stea – deși el e de pe acum numai una din ele. Acest *sau* exprimă o atitudine subiectivă a cuiva, care încă nu e dumerit asupra adevărului și ce face deocamdată e să delimiteze numai gama posibilităților. Pe când judecata categorică este un fel de decalcare a planului obiectiv, judecățile ipotetice și disjunctive au un puternic colorit subiectiv și, în orice caz, la ele *separația dintre aportul subiectului și acela al obiectului se străvede mult mai clar.* Ei bine, în logica lui Aristotel, aceste două specii de judecăți dispar în tipul de judecată categorică, singurul prevăzut expres de întemeietorul logicii (celelalte spețe au fost îndeosebi menționate cam de la filosofia stoică), dovedind că nu a sesizat importanța separației dintre subiectul cunoscător și obiect, ba mai mult, atunci când se produce, parcă voiește să scape de ea. De fapt, Aristotel n-a putut să nu observe clasele de judecăți ipotetice și disjunctive, dar și-a dat toate silințele să le reducă la tipul categoric, socotind posibilul ipotetic și disjunctiv ca un predicat care explicitează unele proprietăți ale substanței sau ale obiectului. Amestecul vechi al funcțiunilor subiectului cu proprietățile obiectului, ba chiar sub formă de tendință fermă, se vede deci și la Aristotel.

Un alt exemplu foarte caracteristic tot din logica lui: problema inducției. Metoda inductivă este aceea care ne autorizează ca, pornind de la câteva exemple particulare, să formulăm idei generale, să ajungem la generalizări. Dar ideea generală este opera subiectului, fiindcă în lumea concretă a obiectelor n-ai găsit decât un număr de cazuri limitate, pe baza cărora ai purces la generalizare, depășind temelia faptelor. Prin urmare, în acest proces inductiv se vede

limpede fiinţarea deosebită a subiectului, separaţia dintre planul obiectiv şi planul subiectiv; şi de aici tocmai vine chestiunea extrem de importantă: cine ne autorizează pe noi, ce drept avem ca de la câteva cazuri particulare să ne ridicăm la general? În logica formală am învăţat că ceea ce e valabil pentru tot e valabil pentru parte. Dar metoda inductivă procedează invers, conchizând că ceea ce este valabil pentru parte e valabil şi pentru tot. Este una din problemele cele mai spinoase şi mai delicate, spre a găsi o plauzibilă legitimare ca de la câteva cazuri particulare să ne înălţăm la un adevăr general. Şi totuşi, cu ce viteză tratează Aristotel problema inducţiei! El recunoaşte – fiind conştient că punctul de plecare al cunoaşterii noastre nu coincide în genere cu punctul de plecare al creaţiei aievea – că noi scoatem din obiectele individuale principiile generale, care le stau la bază, dar operaţia în sine nu prezintă pentru dânsul absolut nici o dificultate. Noi cunoaştem obiectele din senzaţii şi extragem ideile generale pur şi simplu. De unde această bagatelizare? Pentru că în convingerea lui Aristotel ideile generale zăceau în lucrurile însele, ca sâmburele într-un fruct. Şi după cum poţi scoate sâmburele din fruct, tot aşa poţi degaja ideile generale. Aceasta ar fi operaţia pe care o face spiritul nostru: ia obiectul individual, îl despoaie de coajă şi găseşte ideea generală. Precum se vede, Aristotel nu avea o cunoştinţă clară de aportul subiectului faţă de lumea obiectelor. Lucruri care emanau din structura subiectului cunoscător, el le proiectează în zona obiectului şi le înglobează în materialul obiectiv. Astfel, separaţia se arată absolut imperfectă. În sfârşit, un ultim exemplu. Nici la Aristotel şi nici în toată filosofia greacă nu se practica, în genere, metoda, foarte în favoare la moderni: *verificarea teoriilor cu faptele*. Acest procedeu al verificării nu exista în filosofia greacă, întrucât garanţia veridicităţii unei idei sau a unei teorii o dădea propria sa coerenţă interioară. Tocmai pentru aceasta au ajuns grecii ca să confunde adesea

adevărul cu frumosul, veridicul cu esteticul, pentru că acest criteriu al coerenței interioare este îndeosebi un criteriu al frumosului. Și atunci ne explicăm pentru ce foarte multe construcții teoretice sau raționale ale grecilor au ascultat de imperative estetice. Verificarea, această nevoie de a confrunta cu faptele, este un aspect al filosofiei moderne și în special a fost opera cugetătorilor englezi, încă de la sfârșitul evului mediu (pentru că poporul englez are această aptitudine deosebită de a nu construi o idee valabilă mai înainte de a o controla cu faptele concrete). Merg așa de departe englezii cu această exigență de verificare, încât din corespondența lui John Stuart Mill, filosof englez mult mai nou, din prima jumătate a veacului al XIX-lea, găsim imputări aduse francezilor pentru că aceștia, subjugați de coerența logică, nu trec totdeauna la verificarea concretă. Ei bine, grație acestor englezi, s-a introdus sistemul de verificare ca o garanție pentru adevăr. Dar la Aristotel nu se vorbește nicăieri de verificare. Care este motivul adevărat pentru care grecii vechi nu au prețuit valoarea verificării concrete? Motivul adevărat este următorul: că această verificare a ideilor prin fapte nu se impune ca un imperativ decât în momentul când ai separat planul ideii subiective de planul obiectiv al faptelor. Când l-ai separat, trebuie să faci control și să vezi dacă corespondența rămâne. Însă în concepția greacă, instrumentul de cunoaștere și obiectele de cunoscut erau amalgamate. Multe din funcțiunile subiective erau transferate *ipso facto* în obiectul însuși. Pentru acest motiv, în filosofia greacă ceea ce era perfect rațional era de la sine real. Nu erau două planuri deosebite, care trebuiau puse în armonie unul cu altul. Această operație de verificare este și dânsa unul din aspectele fundamentale ale filosofiei moderne și este meritul marelui filosof Bacon de a fi codificat, ca o exigență științifică fundamentală, această idee care era de mult în aer, mai ales în climatul englez. Iată de ce am susținut că nu se poate vorbi de o teorie a cunoașterii în filosofia

grecească: mai presus de toate, fiindcă nu există separație clară între subiect și obiect. În orice caz, chiar recunoscând meritul lui Aristotel de a fi degajat *o parte* din operațiile gândirii – acelea care compun logica formală propriu-zisă – și de a fi făcut din ele o temă de reflecție filosofică, constatăm însă că alte funcțiuni importante ale cunoașterii Aristotel le lăsase nedegajate, amalgamate cu materialul extern.

Evul mediu evident că n-a făcut mare progres peste gândirea grecească și este foarte explicabil. Oamenii din evul mediu aveau, pe de o parte, dispreț pentru păgânii din antichitate, întrucât aceștia n-au putut să se împărtășească din revelația Cuvântului dumnezeiesc și au murit în ignoranță absolută asupra adevărului divin. Și pentru aceasta creștinii din primele timpuri au căutat să șteargă urmele antichității; în Italia mai cu seamă, au ajuns mormane de ruine, a fost, desigur, pe lângă cutremure și năvălirea barbarilor, furia distrugătoare a creștinilor, orbiți de fanatism neînțelegător. Dar cu toate că într-o privință medievalii disprețuiau pe antici, pe de altă parte însă ei continuau să-i socotească *intelectualicește* superiori. Aceasta a fost psihologia netăgăduită a medievalilor. Niciodată un medieval nu-și închipuia că mintea lui ar putea să treacă dincolo de Aristotel și singurul rol pe care și-l recunoaște în domeniul gândirii ar fi să coordoneze cugetarea antichității, în special cum o reprezintă culminanța aristotelică, cu adevărurile revelate ale credinței creștine. Aceasta este singura ambiție a medievalilor – efectuată de filosofia scolastică –, deși, o mică contribuție la degajarea subiectului de obiect, poate găsim și în evul mediu cu faimoasa ceartă dintre realiști și nominaliști. În timp ce realismul afirma că *Universalia sunt realia*, nominaliștii (filosofi englezi în mare majoritate) susțineau că *Universalia sunt nomina*, prin urmare că ideea generală nu e ceva care există în lucruri, ci o creație a subiectului cunoscător. Această controversă pasionantă, care a jucat un rol

considerabil în dialectica evului mediu, avea însă un caracter izolat și local, ca acele războaie de odinioară care se ocupau ani de zile cu asediul unei cetăți, pe când în restul țării era slobod, iar lumea trăia liniștită în condițiile vechi. De aceea am fost îndreptățit să afirm că adevăratul examen critic al cunoașterii în lărgimea lui și în deplina cunoștință a importanței sale este o problemă filosofică mai nouă, și dacă Bacon are meritul de a fi modernizat cugetarea, ridicând la un rang superior operația verificării, altădată neglijată, a fost un alt filosof cu meritul de a fi introdus critica cunoașterii, celălalt aspect al gândirii moderne. Acesta este Descartes, iar în discuția despre cine a fost cu adevărat părintele filosofiei moderne, trebuie să-i recunoaștem, cred, pe amândoi, fiecare cu partea lui fundamentală și cu paternitatea unuia din cele două mari caractere care diferențiază cea de-a treia fază a cugetării filosofice.

Descartes își propune să facă examenul critic al cunoașterii într-un mod cu totul radical, un examen de o severitate intransigentă. Nu vrea să presupună în prealabil nimic, nici măcar că este posibilă o cunoștință valabilă. Aceasta, după ideea lui Descartes, este chestie de văzut. Așadar, filosoful francez nu admite nimic mai dinainte. Desigur că dorește să ajungă la cunoștințe valabile, dar e în căutarea unei baze de o evidență nezdruncinată, pentru ca să poată să așeze pe dânsa asemenea cunoștințe. Pentru a ajunge aici, nu face nici o concesie și nu vrea să țină socoteală de nici una din cunoștințele pe care le învățase din cărți sau le căpătase de la tradiție. El arunca totul grămadă la o parte. „Întâi să găsesc o bază sigură – dacă va fi să găsesc."

Cu toate că e convins că criteriul adevărurilor valabile este evidența, el nu vrea să admită dintr-o dată nici acele cunoștințe care aveau caracter de evidență. Pentru care motiv? Pentru că o constrângere psihologică nu există numai și numai la adevărurile sigure și necontestate. De multe ori și credințe vechi, care n-au fost încă dezmințite, se

înfățișează în costumul evidenței. Sufletul nostru e deseori sărăcăcios și răspunde uniform la lucruri deosebite. După cum organismul nostru, la bucurie și suferință, răspunde de multe ori la fel – tot prin lacrimi – tot așa și sufletul, la adevărurile certe și la adevărurile vechi, niciodată dezmințite, răspunde cam în același fel, anume, prin stringența unui sentiment de certitudine mai mult sau mai puțin asemănător, care totuși nu implică o valoare identică la cele două categorii de idei. Nu toți filosofii au fost așa de severi, cum a fost Descartes, concepând examenul critic tot așa de radical și de complet. Bunăoară Kant, care a strălucit și dânsul în examenul critic al cunoașterii, este mai puțin intransigent. Descartes nu voise să țină socoteală de starea de fapt, de știința din vremea lui. El voia să stabilească în mod independent starea de *drept*. Kant ține întrucâtva socoteală și de starea de fapt. El recunoaște că există o știință pozitivă care e *ipso facto* valabilă și nu se poate face abstracție de ea. Dar atunci, ce rămâne pentru Kant să mai facă la examenul critic al cunoașterii? Îi rămânea să găsească care sunt bazele supreme, condițiile fundamentale ale acestei cunoștințe valabile. Se poate recunoaște aici diferența dintre epoca în care lucra Descartes și epoca în care meditează Immanuel Kant. În vremea lui Descartes încă nu exista o știință masivă care să se impună în mod nediscutat. Apăruse, este drept, Galilei, dar Descartes susține cu ostentație că niciodată n-a cunoscut opera lui Galilei (pentru ca astăzi filosofii italieni să-și dea atâta osteneală spre a dovedi istoricește că nu este exactă susținerea lui Descartes, care s-a plimbat prin Italia, ba chiar a avut câteva zile în mână un manuscris al lui Galilei). În orice caz, dacă e adevărată ipoteza că Descartes – potrivit afirmațiilor sale – n-a cunoscut opera lui Galilei, atunci avea înaintea ochilor săi o știință pozitivă mai fragilă și mai puțin impresionantă. De aceea a putut să zică: „Nu recunosc nimic, întâi să văd, dintr-un examen prealabil, dacă spiritul nostru e capabil să ajungă la ceva sigur."

În vremea lui Kant exista o știință mai înaintată – era opera lui Newton – și Kant n-a putut să zică: „Să vedem dacă examenul critic ne autorizează să susținem că putem face știință." Știința exista ca un fapt tangibil. De aceea, în critica lui Kant starea de fapt decide, într-o măsură, asupra stării de drept. Dar cât este de paradoxală soarta lucrurilor! Descartes, la început, nu voiește să primească absolut nimic, se îndoiește de tot, dar după ce supune la examen critic ideile principale din vremea lui, până la sfârșit le acceptă pe toate: acceptă ca realități absolute și existența sufletului, și a lui Dumnezeu, și existența substanței materiale, cu proprietatea sa – întinderea. Vasăzică ideile fundamentale ale timpului său le primește neexceptat pe toate. Așa că examenul pe care îl face Descartes, foarte radical ca intenție, a fost foarte indulgent ca rezultate. Întocmai ca un examen de formă, la care toată lumea reușește. Sau, ca să facem o altă comparație, el nu a vrut să primească moștenirea trecutului decât *sub beneficiu de inventar*, dar vedem că până la sfârșit a onorat și polițele cele mai suspecte din patrimoniul moștenit. Ba încă acum le învestește cu girul superior al criticii.

Invers se petrece cu Immanuel Kant. Filosoful german a spus: „Eu recunosc știința ca o realitate, ca o stare de fapt." Dar când a făcut examenul ei de drept, atunci a zis: „Prea bine, știința este valabilă, dar numai în certe limite și în limite foarte restrânse; adevărurile științifice nu au valoare absolută, ci numai valoare relativă. Ele nu epuizează esența intimă a realității, ci pur și simplu se mărginesc la suprafață, la fațada ei exterioară." Kant, deși mult mai conciliant în aparență, în realitate a fost mult mai sever în ceea ce privește rezultatele. A respectat știința, însă îngrădind-o și dându-i o importanță minoră față de pretențiile ei, o semnificație alta decât aceea la care năzuiau ambițiile oamenilor de știință. Ceea ce dovedește că chiar un examen al cunoașterii de formă kantiană nu este un examen de complezență, deși pornește prin a recunoaște știința ca un fapt, ci dimpotrivă,

are destulă elasticitate pentru a lua atitudini proprii și a aduce rezultate la care nu te aștepți. Fără să-și aroge dreptul de a tăgădui orice valoare științei, își ia latitudinea să-i fixeze rangul și semnificația.

Incontestabil că dintre cele două sisteme este mult mai acceptabilă formula kantiană. Mentalitatea noastră, a științei moderne, implică totdeauna verificarea. Ei bine, considerațiile epistemologice pe care le clădești dialectic oare nu trebuie să le verifici și pe ele, și cu ce le verifici la sfârșit? Evident, cu starea de fapt a științei, cu care urmează a se armoniza. O verificare este absolut indispensabilă, și asta trebuie, oricum am interpreta-o, să ducă la coordonarea stării de drept cu aceea de fapt.

Dar mai este al doilea motiv – cred eu – pentru care nu putem ca știința existentă s-o aruncăm sceptici la o parte și să zicem: nu știu dacă e valabilă sau nu. Fiindcă funcțiunile intelectuale, cu care noi elaborăm cunoștințele științifice, nu sunt altele decât funcțiunile intelectuale cu care facem examenul critic al cunoașterii. Spiritul nostru nu are două echipe separate de funcțiuni: unele bune pentru știință, altele bune pentru filosofie. Sunt numai alte *întrebări* care se pun în știință și alte întrebări care se pun în teoria cunoașterii și, din cauza întrebărilor diferite, vor fi poate unele funcțiuni intelectuale care stau mai în umbră când e vorba de elaborarea științifică, pe când altele stau mai în rezervă când e vorba de examenul critic al cunoașterii; însă cel puțin *o parte* dintre funcțiunile cunoașterii sunt identice, fie că faci știință, fie că faci examenul critic al cunoașterii. Și atunci, de ce să înlăturăm da capo elaborările științei, care sunt făcute după aceleași principii cu care se face și examenul cunoașterii, încât respectul prealabil pentru opera științei este de la sine justificat?

Cu toate acestea, și după Kant au mai apărut filosofi epistemologi, care au luat tot o atitudine în felul lui Descartes, făcând superbă abstracție de știința existentă. Și nu numai

ca au avut atitudine carteziană, dar n-au avut nici indulgența lui Descartes din decursul examenului. Sunt unii filosofi recenți care nu țin socoteală că există o știință cu anumită structură, cu o reală dezvoltare, ci susțin că, făcând examenul de drept al cunoașterii omenești, reiese că această știință are un caracter incert și iluzoriu, *chiar pe un plan restrâns de raporturi fenomenale*. Aleg ca exemplu un filosof contemporan, pentru a da mai multă franchețe expunerii noastre, amenințată prin considerații istorice de oarecare aer vetust. Este vorba de așa-numita școală *neo-pozitivistă*, și mă raportez la unul dintre cei mai eminenți reprezentanți ai ei în momentul de față, filosoful Hans Reichenbach. Acest gânditor face examenul critic al cunoașterii și rezultatul e că aproape distruge cu desăvârșire certitudinea științifică. Nu mai există siguranță în știință. Ceea ce mai autorizează critica lui rămâne așa de puțin lucru din știința actuală și față de vechile ei credințe, că te întrebi dacă mai e trebuincioasă la ceva. Hans Reichenbach și-a dezvoltat teoriile sale într-o serie de studii și foarte de curând într-o formă mai concentrată la Congresul de Filosofie de la Paris, din vara anului 1937, când a demascat ca o himeră orice certitudine științifică. Nu mai ține parcă socoteală că există o știință de fapt. Starea de fapt a științei – încununată de îndelungi succese – n-are absolut nici o importanță.

Reichenbach începe prin a introduce în cunoștințe următoarea diviziune (diviziune care este mai mult o mutilare): sau există cunoștințe sigure, dar tautologice; sau avem cunoștințe care nu sunt tautologice – prin urmare reprezintă progres –, dar atunci rămân complet nesigure. Vasăzică pe de o parte, știință sigură, dar tautologie, pe de altă parte, știință care reprezintă augmentarea de cunoștințe, însă atunci nu mai prezintă absolut nici o certitudine. Însă Reichenbach recunoaște că, cu toată incertitudinea științelor empirice – științe tautologice sunt cele logico-matematice –, cu toate acestea, omul de știință trebuie să facă preziceri,

trebuie să enunțe prevederi. Dar ce sunt aceste prevederi în viitor dacă afirmațiile științei nu prezintă nici o certitudine? Reichenbach, într-un mod original, aseamănă situația omului de știință cu a unui jucător. După cum jucătorul pune miza sa – ponteaza – pe un tablou, tot așa omul de știință face preziceri pe un tablou oarecare. Să nu uităm că dacă sunt preziceri științifice care se realizează, apoi și jucătorul cel mai experimentat cunoaște tabloul pe care să ponteze pentru ca să meargă la câștig[1].

Iată teoria științei după Reichenbach. Ce a mai rămas din știință? Această teorie, după care adevărurile științifice sunt absolut incerte, Reichenbach și-a dezvoltat-o cu foarte mare încredere în sine – aș putea să zic îndrăzneală – la Congresul de Filosofie de la Paris. Conform uzanței, s-au făcut discuții și îmi aduc aminte că cea dintâi observație pe care i-am făcut-o a fost următoarea: dacă prezicerile științifice sunt așa de incerte, pentru ce pe aceeași pagină filosoful neo-pozitivist interzice metafizica? Metafizica este incertă, asta o recunoaștem cu toții, dar dacă și știința e tot așa de incertă, pentru ce să-i faci regim de favoare? Sau de ce nu-mi dai voie să pontez și pe tabloul metafizic, de pildă, pe existența lui Dumnezeu, așa cum înțelegea și Pascal?

---

[1] Asimilarea savantului cu jucătorul l-a mai condus pe Reichenbach și la alt paradox. Identificând verificarea prevederilor cu câștigul jucătorului, Reichenbach face din verificare *scopul* enunțurilor științifice, iar din preziceri un simplu mijloc pentru a ajunge la aceasta: „Si les énoncés des sciences sont à contrôler par des expériences, ils englobent des prédictions: *telle est la raison pour laquelle toutes les propositions scientifiques renferment des prédictions.*" (Aceeași comunicare cu titlul: *La philosophie scientifique: esquisse de ses traits principaux.*)

Normal e să credem că prezicerile sunt scopul, iar verificarea mijlocul. Facem preziceri *cu speranța* că vor fi verificate, dar nu în scop de a provoca o verificare în sensul în care miza jucătorului se face cu scopul de a provoca un câștig.

Dacă e vorba de pontare, pentru ce diferențiere între metafizică și știință? La care Reichenbach a răspuns că rămâne totuși o diferență, pentru motivul că prezicerile științifice se pot verifica, pe când teoriile metafizice nu se pot verifica; ceea ce era desigur numai un semiadevăr, pentru că nici în știință nu se verifică teoriile, ci se confruntă *consecințele* care se trag din teorii, lucru ce nu rămâne străin nici metafizicii, adeseori discreditată tocmai din neconcordanța teoriilor ei cu faptele. Ș-apoi, ce fel de verificare mai e și la știință? O verificare de o clipă, ce nu angajează viitorul. Ai pontat, ai câștigat, iar când pontezi din nou, o faci exact cu aceleași riscuri, și nu ai nici o siguranță în plus. Noroc că această teorie este foarte artificială, socotind cu neputință să asemeni prevederea științifică cu pontarea unui jucător. Când, bunăoară, pot să prevăd de azi la ce oră o să răsară soarele peste o lună, peste un an sau peste zece ani, parcă-parcă această prevedere, care este neîndoioasă, nu seamănă cu pontarea la joc, fie că ești jucător foarte abil și calculezi șansele cu mare precizie. Diferit de aceasta, o știință, să zicem *știința*, nu este numai prezicere. Știința este compusă și din *interpretări*, iar interpretările acestea, oricât ar fi de diferite, în nici un caz nu le-ai putea compara cu pontarea la noroc. Bunăoară, ipoteza heliocentrică este o interpretare a fenomenelor astronomice; ipoteza geocentrică este, de asemenea, o interpretare a acelorași fenomene; ipoteza lui Newton este interpretarea fenomenelor mecanice, iar ipoteza mai nouă a lui Einstein altă interpretare. Pot să compar enunțul unei asemenea ipoteze cu pontarea pe un tablou? La joc, dacă ai mizat pe un tablou și vei câștiga, tabloul celălalt pierde; câștigă jucătorul din dreapta sau cel din stânga. Însă în știință pot să câștige și unii și alții. Și ipoteza heliocentrică și ipoteza geocentrică de o parte; și Newton și Einstein de altă parte, pentru că toate interpretările acestea pot explica, fiecare, ordinea evenimentelor respective, unele mai perfect, altele mai imperfect, însă

nu pot pierde cu totul una prin câștigul alteia. Există corespondență între aceste teorii, posibilitatea de a se traduce una într-alta, cu toate că fiecare diferă de cealaltă, uneori luând înfățișări opuse.

Așadar, și ulterior lui Kant s-a revenit la sistemul de a nu ține socoteală de starea de fapt a științei când se face examenul epistemologic, sau exclusiv de unele incertitudini, dar care nu periclitează marile ei realizări. Rezultatele unei asemenea teorii a cunoașterii nu se armonizează cu starea de fapt a științei, deși trebuie să existe neapărat o potrivire, care constituie tocmai verificarea considerațiilor epistemologice făcute. Eu nu zic că teoria cunoașterii trebuie să se suprapună perfect, să se țină strict de știința existentă, să se lege riguros de starea de fapt a științei, dovadă că admit o altă teorie posibilă, o teorie care mă autorizează *mai mult* decât oferă știința actuală. Aleg ca exemplu concepția unui filosof francez foarte prețuit de elite, deși a publicat puțin: Jules Lachelier. În scrierea sa: *Du fondement de l'Induction*, gânditorul acesta își dă osteneala să găsească o autorizare epistemologică generalizărilor științifice și să le asigure certitudinea. Crede că principiul de cauzalitate nu e suficient decât în parte. Pe temeiul acestui principiu putem cel mult să afirmăm: de câte ori apare A, va apărea și B. Dar cine ne asigură că va reapărea A? Lachelier găsește un alt principiu care să garanteze reapariția lui A, fără de care stabilirea legilor devine iluzorie: principiul finalității, ale cărui postulate de ordine universală ne dau asigurarea că lumea nu este un vârtej de fenomene pururea inedite.

Teoria lui Lachelier poate fi combătută numai întrucât socotește că nu poate exista știință fără participarea principiului de finalitate. Filosoful francez uită că și cu aceste judecăți condiționale de genul: de câte ori apare A, urmează B, se poate constitui o cunoaștere științifică, ba chiar că știința pozitivă nici nu reclamă mai mult decât atât. De fapt, teoria lui Lachelier oferă mai mult decât îi cere știința sau

decât îi trebuie pentru a-și consolida valoarea ei necontestată. Dar cine poate fi mâhnit că reflecțiile critice ale unui filosof acordă cunoștinței omenești posibilități mai întinse și perspective mai vaste decât realizează știința actuală? Cine poate fi nemulțumit că s-ar găsi o bază critică ce ne făgăduiește o cunoștință mai completă, mai deplină decât aceea de astăzi, și, ajutați de alte principii decât acelea care fundamentează efectiv știința pozitivă, ne-am putea lărgi și adânci câmpul cunoașterii cu posibilități de certitudine suficientă?

Ceea ce nu pot admite este o teorie epistemologică ce autorizează mai puțin decât a realizat deja știința. Dar una care autorizează mult? Dacă nu pot înțelege pe proprietarul unui palat somptuos care dărâmă o parte dintr-însul, ori îi închide saloanele pentru a trăi într-o cămăruță anexă, fără aer și lumină, am toată simpatia pentru acela care visează întregirea clădirii actuale cu aripi și etaje noi.

În orice caz, putem primi cu multă bucurie o teorie epistemologică mai largă, care schițează o cunoaștere posibilă, dincolo de cadrele restrânse ale științei riguroase, lăsându-ne să întrezărim alte orizonturi și să ne încălzim de strălucirea altor nădejdi.

PRETENȚIILE PSIHOLOGIEI ÎN CRITICA CUNOAȘTERII *

Fără îndoială că o caracteristică a filosofiei timpurilor noi este frânarea imaginației constructive prin circumspecția spiritului critic. Această fază critică a adus cu sine o serie de îndeletniciri tehnice suplimentare, printre care un scrupulos examen al metodei de investigație filosofică, așa ca să se poată vorbi serios de rezultate valabile, precum și – mai cu seamă – o cercetare preliminară care să ne informeze cât mai precis cu putință asupra puterilor de cunoaștere ale spiritului nostru însuși, asupra valorii depozitului de idei fundamentale care alcătuiesc oarecum țesătura gândirii noastre, pornită la cucerirea adevărului.

Evident că toate aceste precauții au mai temperat avântul imaginativ, care, în ciuda tuturor obstacolelor, se obișnuiește a zbura de-a dreptul în regiunea fundamentelor existenței și a cauzelor prime.

N-au lipsit glasuri care să deplângă această dezbătare cuminte, afirmând că de la instaurarea examenului critic cristalizat într-o disciplină nouă, denumită *Teoria cunoașterii* sau *Epistemologia* – a început declinul filosofiei, al cărei rost principal fusese întotdeauna speculația și plăsmuirea metafizică.

Nu mai departe de acum doi ani, esteticianul francez Lalo, la Congresul Internațional de Filosofie de la Paris (Congrès Descartes), a susținut că perioada de glorie a elaborării fi-

---

* Reprodus după: *Studii istorico-filosofice*. Serie nouă, Edit. Casei Școalelor, București, 1943, p. 107-118.

losofice a fost aceea inițială, când gândirea era concretă iar imaginația nu se simțea stăvilită de frâna a tot felul de considerații critice. Față de acest mod de a vedea, apariția examenului critic al cunoașterii coincide cu decadența filosofiei. Teoria lui Lalo are însă la baza sa asimilarea forțată a filosofiei cu arta (propria sa declarație este: „ce n'est pas l'art qui est une philosophie; c'est la philosophie qui est un art“), și de aici ideea unei slăbiri a filosofiei o dată cu comprimarea forței imaginative, sau ideea unui paralelism de epocă, între înflorirea filosofiei și aceea a creațiilor poetice, știindu-se că acestea din urmă, presupunând un fond bogat de naivitate, au avut loc mai cu seamă în faza de copilărie a popoarelor, în faza precritică a fanteziei întraripate și nestăpânite.

Cine însă este de părere că elaborările filosofice nu sunt poezie pură, iar scopul lor de căpetenie este adevărul, întocmai ca la știința pozitivă, de ale cărei rezultate filosofia nu se poate dezinteresa, acela va aprecia orice spor de precauții critice și nu va socoti înfrânarea fanteziilor speculative ca un declin filosofic adevărat.

De altfel, nu este rând din comunicarea lui Lalo care să nu ridice obiecții și să nu poată fi lesne răsturnat. Iată câteva exemple pe care le cităm din textul tipărit al comunicării, apărută cu titlul: *Valeur esthétique des systèmes philosophiques* (publicată în fascicola XII din *Travaux du IX-e Congrès International de Philosophie*).

„*La philosophie est à la science à peu près ce que la poésie est à la prose, ou le roman à l'histoire*. A moins que la philosophie ne doive se dèmettre pour se confondre entièrement avec les sciences, selon le voeu du scientisme, il faut lui chercher une autre valeur:celle de la vérité romancée“ (p. 58).

Este de obiectat că prin *caracter științific* la filosofie, nu se înțelege că aceasta din urmă trebuiește confundată cu știința și redusă la marginile ei, ci pur și simplu că nu tre-

buie să ignoreze rezultatele științei, ci să construiască pe ele, firește mergând mai departe, dar fără a se sustrage complet verificării faptelor, fie măcar și indirect.

Că o construcție metafizică are ceva de roman, iar adevărul filosofic e adevăr romanțat, aceasta se poate într-o măsură conceda. Atâta numai că nu trebuie să se uite că și printre adevărurile romanțate pot exista grade diferite. Adevăr istoric romanțat e și *Sâlambô* a lui Flaubert și *Monte-Cristo* al lui Dumas-père. Dar cum e romanțat unul și cum este celălalt, și câtă depărtare de la unul la altul, pe linia adevărului și a libertății de plăsmuire!

Iată un citat din care se vede aceeași tendință, dar care nu este mai solid:

„Des peuples qui sont restés en enfance dans toutes leurs autres créations ou institutions inventent des arts et des métaphisiques de premier ordre; excellence des arts nègres ou hindous et floraisons des mythes cosmologiques correspondants" (p. 63). Mărturisesc că n-am până astăzi cunoștință de nici o metafizică *de primul ordin*, venită din lumea negrilor, mai ales că, la Congresul Descartes, singurul filosof de culoare neagră care se afla printre noi și a cărui comunicare ar fi fost un punct de atracție ușor de înțeles nu ne-a expus nici o metafizică autohtonă, ba, dacă nu mă înșel, absolut nimic.

Dar chiar admițând că imaginațiile primitivilor ar fi schițat metafizici colorate și scânteietoare, valoarea unei concepții metafizice, mai ales pentru a fi de primul ordin, este să fie și *convingătoare*, iar acest lucru nu se realizează numai cu zborul amețitor al fanteziei, scăpată din hățurile simțului critic și de controlul sever al faptelor.

Dar deosebit de aceasta, chiar în domeniul artei pure, operele cu adevărat superioare implică o facultate critică, măcar instinctivă, și exprimă, de regulă, o sinteză ascunsă între pornirile fanteziei și exigențele rațiunii.

Cu atât mai mult lucrul se cere în filosofie, unde con-

strucțiile speculații – care, evident, nu se poate dispensa de imaginație – au pretenții de obiectivitate și trebuie să rămână în conformitate cu faptele și cu adevărul!

Fără a nega splendoarea unor concepții filosofice din perioada precritică, totuși introducerea conștientă a considerațiilor epistemologice în investigația filosofică reprezintă un semn de maturitate în evoluția spiritului filosofic.

Acest examen critic al instrumentului cunoașterii, proclamat articol de bază al filosofiei moderne – filosofia veche și cea medievală au adus numai contribuții răzlețe și întâmplătoare la această problemă –, a putut să fie făcut uneori mai sumar, altă dată mai amănunțit, câteodată mai nemilos, alteori mai îngăduitor, în sfârșit întreprins cu mijloacele cele mai potrivite sau – de alții – pus pe un plan greșit.

Cu toate acestea, faza critică începe o dată cu punerea conștientă a problemei. Filosofie dogmatică s-ar numi, dimpotrivă, aceea care nu întinde examenul critic asupra instrumentului cunoașterii, admițând *fără discuție* valabilitatea lui. Recunoaștem că și mai târziu – în plină critică – filosofii, polemizând unii cu alții, se gratificau adesea de dogmatici. Aceasta din cauză că nici unul nu era mulțumit cu *felul* în care ceilalți făcuseră critica epistemologică, găsind mai întotdeauna că rămăseseră la alții idei nelegitimate și admise fără cercetare. Însă un examen necomplet sau dus pe căi greșite nu e totuna cu dogmatismul, care exclude *a priori* nevoia unei examinări.

Faza critică – cum am spus – se deschide cu așezarea conștientă a epistemologiei în pragul investigației metafizice.

Meritul de a fi sesizat cu o perfectă limpezime datoria examenului critic al cunoașterii, mai înainte de orice activitate constructivă, și de a fi preconizat o metodă critică riguroasă, îi revine, desigur, lui Descartes. El a inaugurat cu deplină conștiință cercetarea epistemologică, tot așa precum celălalt părinte al filosofiei noi, Bacon, a fixat un alt

aspect al cugetării moderne: confruntarea neapărată a teoriilor cu faptele experienței.

Decis să nu admită nici un adevăr, mai înainte ca să-și fi prezentat titlurile de legitimare, Descartes începe prin a se îndoi de toate cunoștințele sale, inclusiv de posibilitatea spiritului de a cunoaște, și caută mijlocul de a ieși din impas, acceptând un prim adevăr, a cărui evidență înfrânge absolut orice îndoială. Este drept că, în decursul cercetării, Descartes se arată destul de indulgent, restabilind rând pe rând veridicitatea ideilor de care se îndoise, inclusiv opinia simțului comun că există o lume materială absolută, înzestrată cu întindere și deplasare în spațiu. Dar, oricum, impulsul era dat și alții după dânsul au întreprins din nou critica cunoașterii, ajungând uneori la rezultate mai neașteptate, cum a fost Kant, care a contestat cu argumente impresionante existența absolută a spațiului și a timpului, prin urmare realitatea în sine a substanței materiale, așa că valoarea științei fizice se restrânge în limitele unei cunoștințe relative, mărginită la aparențele fenomenale.

E interesant de menționat în treacăt că și Kant, care considera dogmatică toată filosofia care l-a precedat – ceea ce era desigur nedrept – n-a scăpat nici dânsul de acuzarea de a fi fost dogmatic, dacă nu în total, cel puțin în cazuri răzlețe, ceea ce desigur era întemeiat.

Dintre țările filosofice care au primit influența carteziană – bineînțeles, adaptând-o mentalității ei specifice – și au cultivat cu pasiune teoria cunoașterii, ridicând-o chiar la rangul de *disciplină autonomă*, a fost Englitera. Seria începe în secolul al XVII-lea cu John Locke, autorul celebrelor *Încercări asupra intelectului omenesc* (*An essay concerning human understanding*), se continuă cu Berkeley și Hume, mergând în aceeași direcție fermă, nešovăitoare, până în secolul al XIX-lea, la John Stuart Mill, care reprezintă punctul culminant al unei atitudini epistemologice, ce s-a bucurat de o evoluție strălucită și înfloritoare.

Ceea ce face caracteristica acestei direcții engleze este opinia că instanța ce urmează să discute structura cunoașterii, stabilindu-i drepturile și capacitatea ei reală, ar fi psihologia. Punctul acesta de vedere, care a fost îmbrățișat ulterior de filosofi aparținând la țări diferite și a dobândit numele războinic de *psihologism*, a exercitat oarecare atracție chiar asupra unui cartesian francez, Nicole Malebranche, ce pare a considera și dânsul cercetarea psihologică a genezei cunoașterii drept calea cea mai fericită pentru a-i pătrunde structura, făcând această afirmație generală: „La méthode qui examine les choses en les considérant en leur naissance, a plus d'ordre et de lumière et les fait connaître plus à fond que les autres" (*Recherche de la Vérité*, cartea I, cap. I).

Nu trebuie să ne pară deloc curioasă această pretenție a psihologiei de a-și lua asupră-și problema cunoașterii și a se oferi să procure elementele fundamentale pentru rezolvarea ei. Procesul cunoașterii se înglobează în țesătura fenomenelor spirituale, care cad în mod natural în lotul psihologiei. Dar, mai ales, a existat și există o iluzie: că valoarea unei idei se află în strânsă dependență de originea ei.

Incontestabil că multe opere epistemologice psihologiste sunt foarte valoroase și conțin un material de primul rang. Cine poate contesta însemnătatea operei lui Locke sau ascuțimea *Tratatului* lui Hume? Scrierile acestea și altele analoge sunt, în orice caz, prețioase pentru că studiul originii psihologice a gândirii e un teren bogat și un prilej fericit de observații fine și adânci. Ceea ce credem totuși dimpreună cu mulți alții e că cercetarea originii nu poate rezolva problema valorii, așa că toate aceste opere, foarte interesante în cadrul științei psihologice, devin insuficiente, îndată ce pășesc în cadrul epistemologiei, venind cu pretenția să aducă cheia examenului critic al cunoașterii.

Vom enumera, alegând pe cele mai concludente, motivele

de principiu care interzic explicării psihologice să rezolve temeinic problema noastră:

a) Psihologia este o știință care *explică*, pe când epistemologia este o disciplină care *apreciază*. Critica cunoașterii face o deosebire profundă între adevăr și eroare, silindu-se să o elimine pe aceasta din urmă și să-l degajeze în forma cea mai pură pe acel dintâi. Acest ideal epistemologia îl are în comun cu logica, nu însă și cu psihologia, care consideră cu același interes, aș putea spune chiar cu aceeași simpatie, și adevărul și eroarea, căutând să le explice genetic pe amândouă și oarecum să le justifice, arătându-le antecedentele din care au purces. Tocmai pentru motivul că psihologia explică, fără a condamna sau prețui, linia de demarcație între adevăr și eroare în fața examenului psihologic se șterge, tot așa precum și limita dintre cumințenie și nebunie, psihologicește, este adesea greu de stabilit.

Este cert că investigația psihologică nu poate oferi astfel elemente îndestulătoare unei cercetări care vrea să fixeze norme precise, pentru a se deosebi adevărul de eroare;

b) Este foarte contestabilă ideea că cel mai bun mijloc pentru a se fixa valoarea unui lucru este să-i cunoaștem originea. În domeniul spiritual sunt atâtea produse de valoare permanentă, având o origine modestă, ba chiar șubredă. Să luăm un exemplu: Dreptul Penal. Cine poate să conteste necesitatea permanentă a societății de a se apăra în contra acelora care o tulbură, deci valoarea necondiționată a măsurilor penale? Și cu toate acestea, originea dreptului de a pedepsi, cel puțin când e vorba de criminali care au răpit viața cuiva, a fost o superstiție: convingerea că sufletul mortului, dacă nu e răzbunat de societate, se răzbună pe societate. Graba de a pedepsi pe criminal a plecat la origine de la spaima societății de a nu fi ea pedepsită, pentru nepăsarea ei, de sufletul necruțător al mortului.

Pe o astfel de temă a fost construită celebra tragedie a lui Sofocle, *Oedip Rege*, care a fost de atâtea ori imitată

de poeții dramatici ulterior. Ciuma bântuie cetatea Tebei, cârmuită cu înțelepciune și dragoste părintească de regele Oedip. Se consultă un oracol asupra sensului teribilului flagel și acesta răspunde că epidemia va continua să pustiască cetatea, atâta vreme cât omorâtorul regelui precedent nu va fi izgonit dintre zidurile ei. Nu ne mai interesează, în ordinea noastră de idei, acțiunea piesei, groaznica descoperire a regelui Oedip, că dânsul fusese omorâtorul neștiutor al înaintașului său, care îi era și tată, în sfârșit, consecințele înfiorătoare pe care a fost nevoit să le suporte. Pe noi ne interesează faptul inițial al tragediei: flagelul care devasta cetatea, ca o pedeapsă a cerului pentru societatea care lăsa liber pe vinovat.

De altfel, sunt numeroase exemplele în domeniul vieții spirituale, când origini foarte modeste au dat naștere la realități de valoare durabilă. Originea religiei nu este și dânsa naivă și încărcată de superstiții? Și cu toate astea, plecând de aici, ne-ar fi oare permis să subestimăm forța ei durabilă și valoarea ei superioară?

Nu există nici o corelație riguroasă între originea și valoarea unui lucru, mai ales că există fapte sufletești care, decurgând din antecedente mărunte și fără importanță, se altoiesc simultan pe fundamente adânci, mai puțin vizibile, care nu apar la suprafața lucrurilor. Malebranche a avut o intuiție foarte pătrunzătoare – deși colorată prea teologic – atunci când a afirmat că antecedentele cauzale ale unui fenomen sunt mai mult *ocazii*, sau condiții accesorii, pe când adevărata cauză eficientă și fundament principal se găsește pe un alt plan, dincolo de suprafața concretă și materială a existenței empirice.

Psihologia s-a mărginit, de regulă, să stabilească raporturi pe planul concret al fenomenelor și de aici tendința de a deriva superiorul din inferior, complicatul din elementar. Ba chiar încercări de substituire a concretului în locul abstractului, ceea ce în filosofia engleză a pătruns până și în

logică, dovadă marele *Tratat* al lui John Stuart Mill, unde în loc de *noțiuni*, se vorbește despre *termeni*, în loc de *judecăți*, despre *propoziții*, iar la silogisme, de fapt se înlătură regula universală a premisei majore (care oricum rămâne abstractă) printr-o inferență de la particular la particular, deci de la un fapt concret la alt concret.

Psihologismul s-a ilustrat, în genere, prin tendința de a deriva ideile din senzații, ceea ce a avut ca rezultat sau deprecierea valorii ideilor, sau cel puțin imposibilitatea de a le justifica realmente. Un exemplu ne va arăta aceasta în chipul cel mai concludent. Se știe că una din ideile curente ale filosofiei secolului al XVII-lea a fost convingerea că numai proprietățile geometrico-mecanice ale corpurilor fizice sunt obiective, în timp ce restul calităților (culori, sunete, temperatură, mirosuri etc.) sunt de natură subiectivă. Ideea, lansată în antichitate de Democrit, și-a făcut o splendidă carieră în epoca modernă, când a fost îmbrățișată succesiv de Galilei, Descartes, Hobbes, Locke.

Chestiunea principală era însă cum se legitimează această separație, între ceea ce Locke va numi: calități *primare* și calități *secundare*.

Descartes a ales ca criteriu de justificare evidența lor deosebită. Calitățile primare sunt clare și evidente; cele secundare sunt confuze. Dovadă că fizica, în ascensiunea ei științifică, le înlătură pe acestea din urmă și le menține numai pe acele dintâi, care sunt susceptibile de o tratare și formulare riguros matematică. În fond, ceea ce determină separația e faptul că proprietățile geometrico-mecanice se încadrează exigențelor rațiunii noastre, în timp ce calitățile secundare nu. Dacă raționalul e un criteriu de obiectivitate, Descartes se socoate în drept să declare întinderea și mișcarea proprietăți obiective și constituind o lume substanțială, independentă de conștiința noastră.

Locke e convins și dânsul că întinderea, forma și mișcarea există în afară de noi, dar, urmărind geneza psihologică a

ideilor, caută altă legitimare. Mai întâi va susține că în timp ce calitățile secundare ne sunt, fiecare, furnizate numai de un singur simț – și deci nu ne sunt confirmate printr-un control intersenzorial – întinderea, forma și mișcarea ne sunt, din contră, mărturisite de mai multe simțuri (de exemplu: prin tact și vedere). Apoi, de calitățile primare luăm cunoștință prin atingere nemijlocită, prin contact *direct* cu corpurile, prin urmare, căpătăm informații sigure și nealterate.

E netăgăduit că legitimarea pe care o aduce Descartes *realității* calităților primare e mult mai convingătoare decât aceea a lui Locke. Descartes venea cu un criteriu logic, capabil să explice certitudinea fizicii matematice, de unde deducea ulterior caracterul obiectiv al proprietăților geometrico-mecanice. Firește, Kant a arătat în veacul următor că necesitatea adevărurilor geometrice nu implică numaidecât realismul întinderii spațiale, deși poate până astăzi sunt gânditori care preferă concepția carteziană idealismului lui Kant, lucru ce s-a afirmat chiar din partea unor tineri filosofi germani, la recentul Congres Descartes.

Dar indiferent de ultimele concluzii, criteriul evidenței constituie o atitudine fermă și o legitimare ce poate sta în picioare. În schimb, argumentația psihologică a lui Locke este nesigură, iar până la urmă devine un adevărat cerc vicios. Pentru că dacă n-ai stabilit *pe altă cale* posibilitatea simțurilor noastre de a ne relata adevărul obiectiv, concordanța eventuală a diverselor noastre senzații, aparținând unor simțuri deosebite, nu dovedește nimic; iar pe de altă parte, a afirma că, prin simțul nostru tactil, noi luăm contact direct cu corpurile *din afară*, aceasta înseamnă a presupune dinainte tocmai ceea ce vrem să demonstrăm: adică *existența reală a corpurilor fizice, înzestrate cu anumite proprietăți obiective*[1].

[1] De altfel, Locke, conchizând la o existență dincolo de reprezentările noastre subiective, își contrazice și criteriul teoriei sale

De altfel, de vină pentru argumentația vicioasă nu este atât Locke, pe cât este metoda psihologistă, fiind funciarmente imposibil ca o știință de fapt, o știință empirică ca psihologia, să poată procura fundamente unor adevăruri necondiționate și universal valabile.

Desigur, nu s-ar putea atrage atenția că psihologia nouă nu mai explică fenomenele complexe din acelea simple, că nu mai pornește atomistic de la pulberea senzațiilor, ci presupune forme structurale legate de unitatea eului. La aceasta observăm în treacăt două lucruri:

1. Că și în cazul acesta structurile acelea sunt fapte, nu valori;

2. Că această transformare a psihologiei a fost, în mare măsură, inspirată și ajutată chiar de epistemologia antipsihologistă, care preconiza deasupra materialului concret al simțurilor forme superioare necondiționate. Disciplina care la un moment dat a regenerat psihologia, îndrumând-o pe altă cale, nu poate fi subordonată psihologiei și mai ales socotită ca un compartiment al ei.

Am spus că psihologia studiază fapte, nu valori, ba chiar și când se ocupă cu aceastea, le consideră ca fapte, care sunt de explicat, iar nu de apreciat.

Se petrece ceva și mai grav, care reclamă stricta diferențiere a epistemologiei de psihologie. Funcțiunile vieții psihice de multe ori creează *pseudo-valori*, cărora conștiința noastră normală pare a le da aceeași adeziune ca

---

empiriste, după care toată cunoștința noastră vine din experiență, iar toată experiența externă este constituită din datele noastre senzoriale. Cunoștința valabilă nu trece dincolo de reprezentări, după dânsul, ci constă din sesizarea acordului sau a dezacordului dintre reprezentări: „knowledge seems to be nothing but the perception of the connexion of and agreement or disagreement and repugnancy of any of our ideas" (*Essay*, Cartea a IV-a, Cap. 1).

valorilor adevărate. De exemplu: prin repetare și obișnuință, unele lucruri capătă rang de adevăruri. O reclamă, necontenit repetată, se împlântă în conștiința publică, devenind similară cu adevărurile nediscutate. O calomnie mereu repetată, nu o mai poți dărâma cu nici o contradovadă. Izvorul prejudecăților nu este adesea altul decât calitatea lor de vechi deprinderi, necontrariate și veșnic enunțate. Asemenea prejudecăți, create prin mijloace și din cauze cu totul străine de sfera valorilor reale, capătă în conștiința noastră o tărie căreia nu te poți sustrage. Constrângere psihologică nu există numai la adevărurile sigure și necesare. De multe ori și credințe vechi, care n-au fost încă dezmințite, se înfățișează în haina evidenței.

Filosoful englez David Hume merge atât de departe și crește așa de mult puterile habitudinii, încât până și idei fundamentale în construcția științei omenești, cum ar fi *substanța* și *cauzalitatea*, le consideră ca opera unui proces asociativ, consolidat prin repetare îndelungată, care unește în conștiința noastră tot mai strâns succesiuni și simultaneități constante. Puterea obișnuinței devine așa de mare, încât ideile acestea ne apar învestite cu caracterul unor axiome sau al unor adevăruri necesare.

Tendința de a reduce toate ideile abstracte la impresii concrete și toate noțiunile care exprimă raporturi la mecanismul unor legi psihologice elementare l-a împins pe Hume să trivializeze aceste columne ale cunoștinței, recunoscând, de altfel, cu franchețe că ele devin subiective și, o dată cu asta, toată știința omenească dobândește nuanța sceptică a unui simplu probabilism.

Geneza psihologică a cunoașterii – dacă rămâne singura ei fundamentare – nici nu poate conduce la alt fel de rezultate decât acelea la care ajunge Hume. Noroc că atât substanța, cât și cauzalitatea își pot afla baze mai solide, în afară de fluxul mobil al vieții psihice și de legile subiectivității!

În fond, Hume zdruncină încrederea în valoarea științei,

făcând-o să depindă de o *pseudo-valoare*, pe care o construiește singur și pe urmă o descalifică. Desigur, descalificarea era ușoară, atâta numai că ea se referă la o construcție *artificială*, nu la adevărata cauzalitate și la adevărata substanță, care, probabil, au fundamente mai adânci. Din analiza, de altfel foarte ascuțită, a lui Hume nu rezultă demonetizarea certitudinii științifice, ci mai degrabă lipsa de calitate a psihologiei de a-i furniza fundamentele. Ele urmează să fie găsite pe altă cale, la adăpost de valul empiric al faptelor sufletești, din care nu poate să răsară nici un adevăr necesar, nici unul din acele principii de bază pe care le presupune orice disciplină științifică, inclusiv psihologia însăși!

Neapărat între epistemologie și psihologie există convergențe și atingeri, pot zice chiar numeroase puncte de contact, care decurg de la faptul de nimeni contestat că orice cunoștință, fără să se rezolve integral într-un fapt psihic, are însă și calitatea subsidiară de fapt psihic. De aici urmează neapărat întâlniri cu seria psihică, fără ca, încă o dată, să se poată vorbi de o înglobare a principiilor cunoașterii în cadrele psihologiei.

Un exemplu va putea să ne arate atât întâlnirile, care sunt frecvente, cât și diferențele, care rămân profunde.

Să ne închipuim că sufletul cuiva se găsește în îndoială asupra unei soluții și că fixarea ei e precedată de o lungă deliberare. Avem de o parte un proces psihologic individual, care poate diferi de la om la om: o formă interogativă: care să fie soluția? Oscilarea între mai multe posibilități, îndoiala față de fiecare din ele, în sfârșit, diminuarea pendulării și transformarea ei într-o învârtire din ce în ce mai constantă în jurul unei singure posibilități, până când, întovărășit de un sentiment revelatoriu, sufletul se fixează într-un singur punct, unde se produce aserțiunea și decizia.

Totuși, această aserțiune, care încheie seria *psihică*, este, totodată, și finalul unei alte serii, o serie *logică*, alcătuită

din înlănțuirea unei serii de argumente, care se leagă cu necesitate, conducând, în mod impersonal și obligatoriu pentru oricine, la concluzie. Aceste două serii se întâlnesc, dând naștere la asertiunea însoțită de sentimentul certitudinii, bineînțeles seriile deosebindu-se strict, până în clipa joncțiunii lor.

Firește, seria logică, deși impersonală, se oglindește și dânsa în conștiință, dar în felul unui străin care străbate un ținut sau un peisaj, fără a se încadra deplin și văzându-se limpede că sosește de aiurea. După cum senzațiile elementare sunt fenomene psihice a căror cauză e dincolo de conștiința individuală, tot așa, și la marginea de sus a spiritualității, întâlnim o altă limită: principiile universal valabile care depășesc individualitatea psihică.

În orice caz, e vorba de lucruri heterogene, uneori aproape opuse, și iată pentru ce epistemologia, care se ocupă de valoarea conținutului principiilor de cunoaștere, nu se poate lăsa absorbită de psihologie, care cercetează geneza și umblă cu totul pe alte căi. De altfel, trebuie să constatăm, împreună cu *Vocabularul* d-lui Lalande, că vorba *psihologism* a dobândit, pare-se, cu timpul, un înțeles peiorativ și se întâmplă ca filosofi, care nu aparțin de fapt acestei direcții, atunci când polemizează între ei, și lupta a devenit mai vie, să se taxeze între dânșii, pentru discreditare, de psihologiști.

Faptul este, în orice caz, simptomatic pentru evoluarea defavorabilă a sensului acelui cuvânt, cu toate că psihologiști mai există și astăzi, și încă destul de convinși.

Terminând, trebuie, totuși, să atrag atenția că cercetarea psihologică, hotărât incapabilă să procure bazele epistemologiei, îi poate aduce însă unele servicii indirecte. Psihologia nu poate justifica adevărul ca atare, *poate însă explica eroarea*. Și sunt împrejurări în care o asemenea explicație dă un mare concurs stabilirii adevărului. Să ne închipuim că pe calea analizei logice am stabilit valoarea unui principiu epistemologic. Oricât ar fi dialectica de riguroasă și

concluzia ar apărea de necesară, poate să rămână o îndoială în bietul suflet omenesc, care a cunoscut în decursul timpului atâtea decepții și amăgiri, o îndoială tradusă în această întrebare: Cum a fost cu putință ca acest adevăr să rămână neobservat și neîmpărtășit de atâtea capete cugetătoare? Aici poate interveni psihologia, arătându-ne care au fost cauzele erorii, ce anume a făcut pe atâția să nu bage de seamă caracterul obligatoriu al adevărului descoperit acum. Explicându-ne motivele psihologice ale erorii, se curăță terenul pentru instaurarea liniștită a adevărului, stabilit pe calea examenului logic.

Explicarea erorilor nu înseamnă, firește, totdeauna relevarea unor motive strict individuale, care au sabotat exigențele logicii științifice. De multe ori aceste exigențe însele – greșit sau necomplet aplicate de cercetători – vin, cu prestigiul stringenței lor aparente și al răsunetului produs la un moment, ca să provoace adeziuni care n-au nici o legătură cu dorințele individuale și pe care critica ulterioară le denunță ca neîntemeiate.

Psihologia nu poate să justifice, dar poate să *scuze*. Și explicându-se o eroare, pe baze de iluzie umană, ne dă posibilitatea s-o înlăturăm mai lesne din calea noastră și să înfigem mai solid și mai liber postamentul ideii adevărate. Alteori, o explicație psihologică poate avea rol de contraprobă.

Oare teoria energiei specifice – pentru a lua un exemplu celebru –, explicând în mod genetic caracterul *subiectiv* al senzațiilor noastre, nu aducea un concurs lăturalnic acelei concepții de fizică matematică, care susținea că nu au realitate obiectivă decât acele proprietăți exterioare care se încadrau exigențelor evidenței raționale?

Exemplele se pot, firește, înmulți, dar se vede de îndată ce concurs prețios, cu toate că indirect, poate oferi în astfel de cazuri psihologia, așa că această disciplină, chiar restrângându-și unele ambiții exagerate, menite insuccesului, poate încă să păstreze rangul de instrument auxiliar valoros pentru cele mai înalte elaborări ale spiritului omenesc.



HERBERT SPENCER ȘI PROBLEMA CONȘTIINȚEI*

I

Este cert că mișcarea filosofică în țara noastră e cât se poate de redusă. Scrieri curat filosofice se tipăresc puține și se citesc puțin. Reviste speciale de filosofie nu avem, iar acelea care s-au încumetat să apară și-au văzut dispariția curând. Academia noastră nu cuprinde o secție filosofică, iar atunci când se prezintă pentru premiere vreo operă de filosofie, vedem că are raportori oameni a căror competență e cu totul în altă parte, iar aprecierile lor sunt sau argumente de circumstanță sau știință de împrumut[1]. Mișcarea filosofică din România – dacă se poate chema o mișcare – se restrânge cam în jurul universităților. Dar aici, în acest microcosm, care este atmosfera universitară, din nenorocire cam izolată de atmosfera generală a culturii românești, aici, în cercul limitat al studiilor și preocupărilor ei particulare, se poate vorbi – păstrându-se toate proporțiile – de curente și direcții filosofice. Aceste curente sunt îndeobște determinate de *autorii* care reușesc să grupeze în jurul operelor lor cel mai mare interes și să înrâurească cel mai puternic felul de cugetare al ucenicilor studiilor filosofice.

---

* Reprodus după *Studii istorico-filosofice*. Ediția a II-a, Edit. Casei Școalelor, București, 1929, p. 179-219.

[1] De atunci (1914) lucrurile s-au mai îndreptat. În 1923 a apărut *Revista de filosofie* care încă trăiește, iar în 1927 revista *Minerva*, la Iași. Academia tot n-are o secție filosofică, însă a introdus în sânul ei doi filosofi, care însă fac parte până acum din secții deosebite.

Sunt variate motivele care impun atenției studenților pe cutare sau cutare autor. Unul din ele este noutatea sau moda – modă care vine, de regulă, și aicea tot din străinătate. Un exemplu ar fi astăzi locul din ce în ce mai mare pe care îl ocupă lectura operelor lui Bergson. Un alt motiv e stăruința profesorului, și în această categorie se găsește studierea niciodată scăzută și totdeauna plină de influențe a filosofiei lui Kant.

Unul din autorii preferați ai studențimii noastre a fost și va fi încă o bucată de vreme și Herbert Spencer. În afară de însemnătatea netăgăduită a filosofiei spenceriene, care determină și recomandarea profesorului și solicitudinea studentului, lucrul mai are încă și alte explicări. Spencer nu e un filosof prea vechi (a murit în 1903). Operele sale, foarte clar scrise, sunt redate într-o bună traducere franceză, accesibilă studenților români. Concepția sa are și îndrăzneală ademenitoare și aparat științific suficient. Ea mai are la temelie *transformismul*, doctrină răspândită în toate științele și popularizată în toate cercurile. Este unul din autorii care se pot impune și independent de stăruința profesorului, necesară la opere mai prăfuite și redactate într-o limbă mai puțin ușoară. Într-un cuvânt, filosofia spenceriană formează unul dintre curentele universitare și astfel ea reprezintă o actualitate, cel puțin, locală.

Am precedat cu aceste considerații cercetarea științifică ce urmează având convingerea că „actualitatea" aceasta a filosofiei lui Spencer n-a contribuit cu puțin la executarea lucrării de față.

Fără îndoială că punctul central al filosofiei spenceriene nu este teoria cunoștinței noastre, ci o teorie a universului, prin urmare o doctrină metafizică. Admițând și mai hotărât decât Kant o existență suprasensibilă *absolută*, dar excluzând-o tot așa de categoric ca și dânsul din sfera cercetărilor noastre, Spencer socotește totuși că rămâne filosofiei metafizice un câmp destul de larg, în lumea fenomenelor

percepute și perceptibile, unificând într-o vastă sinteză rezultatele științelor speciale și oferind cu ajutorul ei dacă nu înțelegerea esenței ultime a lumii, cel puțin *explicarea dezvoltării sale în timp*, pornind de la un trecut îndepărtat și înaintând înspre un viitor indefinit. Doctrina acestei vaste desfășurări cosmice, așa cum o înfățișează dânsul, alcătuiește așa-numitul *evoluționism*, termen care îndeobște reprezintă caracteristica și eticheta filosofiei spenceriene.

Totuși, Spencer nu a trecut cu vederea însemnătatea problemei cunoașterii și aflăm în opera sa contribuții originale la rezolvarea ei. Este drept că dezvoltarea neasemănat mai întinsă pe care o dă construcțiilor metafizice pare a arunca în umbră tratarea problemei cunoștinței. Dacă însă nu vom găsi la Spencer un studiu prea amănunțit al acestei probleme, în orice caz, dacă nu vom afla la dânsul o operă *de sine stătătoare*, concretizată printr-o scriere aparte – așa cum, bunăoară, avem la Hume, Kant sau Mill –, totuși, prin chiar faptul că o anexează la speculațiile metafizice – servind ca introducere a lor – Spencer reușește a ne da o icoană, mai limpede decât alții, despre rostul acestei discipline, despre poziția sa în ansamblul științelor filosofice.

Teoria cunoștinței nu este un scop, ci un mijloc.

Este un studiu care ne slujește la înțeleapta cârmuire a speculațiilor metafizice și chiar la corecta întocmire a științelor speciale.

Așa că, oricât am regreta în această privință prea marea conciziune a contribuțiilor spenceriene, trebuie – cum am zis – să recunoaștem că filosoful englez ne-a oferit în schimb, prin proporțiile care le-a dat teoriei cunoașterii în totalitatea operei sale științifice, o imagine exactă despre *rolul* acestei ramuri filosofice.

Un moment se pare că Herbert Spencer a fost pe cale să nesocotească dacă nu importanța eventuală a acestei discipline, dar, ceea ce e mai grav, posibilitatea ei. Un moment a fost aproape de a cădea în cursa acelui argument care

tăgăduieşte posibilitatea acestei ştiinţe, susţinând că, critica puterilor minţii noastre făcându-se *cu ea însăşi*, toată teoria cunoştinţei este un mare cerc vicios.

În momentul în care prepara a doua ediţie a *Principiilor de psihologie*, spune el, a găsit între hârtiile sale o notă veche, destinată a fi alipită la manuscrisul original, în care imputa lui W. Hamilton că o parte din argumentele cu care acest filosof voia să întemeieze relativitatea cunoaşterii noastre se pot întoarce împotriva lui. Filosoful acesta afirmase că inteligenţa noastră nu poate cunoaşte absolutul şi *necondiţionalul*, rămânând cu necesitate îngrădită la cunoaşterea adevărurilor *condiţionate*. „Dar a afirma că inteligenţa omenească este mărginită la condiţionat – întâmpină Spencer în acea notă rămasă nepublicată – înseamnă a-i impune o *limită absolută*, ceea ce presupune o *cunoaştere absolută*. Ignoranţa conştientă la care se opreşte acest filosof trebuie, după părerea mea, împinsă un pas mai departe: în loc de a spune că absolutul nu poate fi cunoscut, trebuie să zicem că ne este imposibil a determina dacă poate fi sau nu.“[1]

Acest argument conduce evident la scepticism şi izbeşte în chiar principiul teoriei cunoaşterii.

„Dar pentru ce, se întreabă Spencer mai departe, am omis acea notă? Nu-mi pot aduce aminte bine. Probabil fiindcă, examinând din nou chestiunea, am descoperit un răspuns obiecţiunii mele. Într-adevăr, inteligenţa nu poate desigur să demonstreze propria sa competenţă, deoarece în tot decursul demonstraţiei trebuie să postuleze această competenţă, presupunând ceea ce este în chestiune, dar de aici nu urmează că ea nu poate să dovedească incompetenţa sa în anumite materii... Se poate proba anume incompetenţa raţiunii în două moduri:

1) făcând să se vadă că fiecare din afirmările care compun demonstraţia dă loc la contraziceri şi prin asta se arată toată absurditatea ei;

[1] *Essais scientifiques* III, trad. franc. Burdeau, p. 318.

2) făcând să se vadă, chiar dacă sunt valabile, că duc la această concluzie: neputința rațiunii de a afirma ceva în anume chestii determinate."[1]

După cum vedem, un moment Spencer s-a îndoit despre posibilitatea minții noastre de a se judeca pe sine, trebuind a se depăși pentru asta întrucâtva, și din această îndoială s-ar fi putut periclita toată teoria critică a cunoștinței, zdruncinându-se în primul loc – după cum se poate vedea și în rândurile citate – tocmai acel principiu care alcătuiește la Spencer – după cum vom vedea curând – fundamentul ultim al tuturor postulatelor și axiomelor, principiul relativității cunoașterii, căruia acest filosof îi va recunoaște pentru toată știința și filosofia o valoare neîndoioasă, am putea zice absolută.

Chestiunea inițială a teoriei cunoașterii este fără îndoială originea cunoștinței. În momentul în care Spencer apare pe arena filosofică, chestiunea avea un vechi trecut. Ea se înfățișa sub forma dramatică a unui conflict de păreri: pe de o parte filosofii care susțineau că toate cunoștințele noastre purced din experiență și numai din ea, așa-numiții *empiriști*, pe de alta gânditorii care susțineau că cel puțin o parte din ele izvorăsc din mintea noastră, așa-zișii *aprioriști*. Unii considerau conștiința noastră ca o *tabula rasa*, în care vin să se imprime rând pe rând datele și relațiile constatate în experiență; ceilalți socoteau că mintea noastră e creatoare de adevăruri, scoțând, din propriul ei tezaur și prin propria sa spontaneitate, cel puțin *forme* de cunoaștere în care se încadrează și se rânduiește cu necesitate materialul experimental.

Herbert Spencer, fără șovăire, se așază printre aprioriști. Evident nu în înțelesul că experiența este inutilă, că toată știința noastră s-ar putea elabora cu datele și din datele

[1] *Ibid.*, p. 318, 319.

înnăscute ale minții, dar recunoscând că principalele principii ale cercetării și organizării științifice, că principalele postulate cu care operăm, se află -- vom vedea mai departe din ce cauză -- înnăscute în rațiunea noastră. Spencer recunoaște un „apriori" foarte bogat, încorporând într-însul chiar unele adevăruri a căror origine pare a fi, în mod izbitor, empirică.

Caracterul distinctiv al adevărurilor apriorice și semnul ineității lor este și pentru Spencer, ca și pentru Kant, *necesitatea* cu care se impun conștiinței noastre, sau cum spune Spencer în rânduri repetate, *inconceptibilitatea contrarului* lor. Iar pentru aprioritatea unor adevăruri care par mai puțin obligatorii, se poate argumenta pe o cale indirectă: arătându-se anume că ele derivă din unul din principiile recunoscute necesare și, totodată, că ele nu pot izvorî din experiență, deoarece aceasta le presupune neîncetat.

Herbert Spencer nu se mărginește la a face un simplu inventar al adevărurilor apriorice. Ele alcătuiesc pentru dânsul un organism unitar, fiind strâns înlănțuite între ele și derivând cu toatele din același principiu suprem. Sub acest raport, sistematizarea adevărurilor apriorice este mult mai puternică la Spencer decât este, bunăoară, în tabela categoriilor la Kant, unde rânduiala simetrică și arhitectonică proporțională înlocuiește adesea atât adevărata lor înlănțuire logică, cât și reala lor deducere din principiul suprem, care, la Kant, fiind *unitatea aperceptivă a eului*, avea un caracter prea formal pentru a putea să îndeplinească bine acea menire.

După Spencer, principiul suprem din care se vor deduce celelalte este *principiul relativității*, principiul care, cu toată enorma lui însemnătate, fusese cam neglijat în critica lui Kant.

Spencer, spre deosebire de Comte – care, deși recunoscuse și dânsul importanța supremă a acestui principiu, n-a putut totuși să-i stabilească bine caracterul său obliga-

toriu –, a căutat să-l prezinte, fiind aici înrâurit de aproape de Hamilton și Mansel, ca un adevăr ce izvorăște din *natura inteligenței noastre*.

Spencer demonstrează valoarea principiului relativității, arătând inconceptibilitatea și imposibilitatea cunoștințelor absolute. Orice cunoștință presupune o *relație* de la subiect la obiect. Apoi o *distincție* între obiectul pe care îl cunoaștem și altele sau altul. Fără această distingere nu există cunoștință, iar distingerea înseamnă *limitare*. În fine, mai implică o *asimilare* a obiectului pe care îl cunoaștem cu alte obiecte, rubricarea lui într-o clasă de obiecte cunoscute. Noi zicem că în adevăr cunoaștem un lucru când, după ce a fost pus în raport cu conștiința noastră, l-am deosebit de altele și apoi l-am putut așeza într-o clasă de alte obiecte, ceea ce înseamnă că într-o privință l-am *recunoscut*. Așa că nu putem cunoaște un lucru *decât punându-l în relație și fiind în relație cu altele*.

„Așadar, conchide Spencer, din însăși natura gândirii, putem deduce relativitatea cunoștinței noastre pe trei căi deosebite. După cum am găsit prin analiză și după cum putem conchide obiectiv în orice propoziție, orice gândire cuprinde *relație*, *diferență* și *asemănare*. Când nu se prezintă aceste trei proprietăți, nu poate fi vorba de cunoștință. De unde putem conchide că necondiționalul, neînfățișând nici una din aceste trei, este de trei ori inconceptibil.“[1]

Să adăugăm în treacăt că Spencer, o dată cu stabilirea relativității cunoașterii, se încumetă a stabili, dincolo de cunoștința noastră și dincolo de lumea sensibilă, o realitate *absolută*, inaccesibilă nouă, dar care alcătuiește substratul fenomenelor perceptibile și accesibile cunoștinței noastre. Comte o admisese și dânsul fără a încerca o demonstrare. Kant o afirmase la rându-i când mai categoric, când mai șovăitor, dar în genere dogmatic. Spencer o afirmă închegând o argumentare, care se învârtește în jurul „corelațiunii“

---

[1] *Premiers Principes*, § 26; același lucru în *Essais*, p. 360-371.

dintre relativ și absolut, în jurul ideii că nu e cu putință să existe un relativ fără un absolut complementar, adăugând, totodată, că posedăm și o senzație vagă a realității absolute, care e alcătuită din conștiința unui „ce“ care persistă, după înlăturarea prin abstracție a tuturor limitărilor și condiționărilor posibile[1].

Pentru sfera cunoștințelor accesibile rămâne însă, intangibil și obligatoriu, principiul de relativitate, care, după cum am văzut, era expresia imediată a naturii noastre intelectuale.

Din acest principiu decurge, ca un corolar, un alt adevăr suprem: acela al *persistenței forței*, la care se reduc și-n care oarecum se dizolvă încă două adevăruri fundamentale: acela al *indistructibilității materiei* și al *continuității mișcării*.

Principiul persistenței forței (Spencer preferă această expresie aceleia astăzi mai curente de *conservare a energiei*) se poate deduce, după Spencer, din acela al relativității.

Principiul *persistenței* afirmă adevărul că nu se pot concepe „creațiuni“ și „anihilări“ reale de substanță. Nimic nu se creează și nimic nu se pierde, oricât aparențele fenomenelor ne-ar îndritui să credem contrariul. Pot fi, desigur – și experiența ne obligă s-o recunoaștem –, apariții și dispariții de *forme* de existență, nu însă de substanță, care trebuie presupusă invariabilă, constantă, cantitativ pururea egală cu sine.

Acum s-a întâmplat de multe ori în practică să se confunde cu substanța însăși, ceea ce nu erau decât forme sau manifestări ale ei. Lumea sensibilă, mai înainte de a fi concepută ca o țesătură de fenomene, a fost socotită o colecție de obiecte substanțiale. Treptat, aceste obiecte au fost însă rezolvate în fenomene, iar fondul substanțial a fost neîncetat împins în adânc până a dispărut din lumea experienței

---

[1] *Les Premiers Principes*, trad. franc. Guymiot, p. 63.

directe. Astăzi vedem că până și acea realitate fundamentală care se numește „materie“ pare a deveni o manifestare trecătoare a unui substrat mai profund și s-a început de la descoperirea radioactivității a i se tăgădui cu stăruință caracterul de persistență necondiționată pe care trebuie s-o aibă substanța adevărată. Sub acest raport, Spencer, ridicând la rangul de axiomă „indistructibilitatea materiei“, a comis eroarea – de altfel scuzabilă atunci – de a atribui materiei o semnificație mai adâncă decât o are, considerând-o – ce e drept – nu ca o realitate ultimă, ci ca o manifestare fenomenală care oglindește exact invariabilitatea necesară a substanței.

Dar nu e mai puțin adevărat că, admițându-se chiar distructibilitatea materiei, aceasta înseamnă numai că materia e o *formă* mai trecătoare decât s-a crezut și nu înseamnă câtuși de puțin că trebuie să înlăturăm orice idee de persistență și să nu admitem că în spatele materiei pieritoare și ca substrat al ei n-ar exista o realitate mai profundă care păstrează caracterul persistenței și al conservării. Postularea unei astfel de realități mai fundamentale decât materia, față de care persistența să nu mai fie expusă la nici o revizuire ulterioară, o face și Spencer formulând: *persistența forței*, înțelegând prin forță realitatea ultimă așa cum se prezintă la hotarul dintre lumea absolută a numenului și lumea fenomenelor sensibile.

Noțiunea de forță – care, după cum bine arată Wundt, este o desăvârșire a noțiunii de substanță[1] – reprezintă astfel pentru Spencer noțiunea realității celei mai adânci, iar principiul persistenței forței devine cel mai fundamental principiu, firește după acela al relativității.

Principiul relativității decurgea din însăși natura inteligenței noastre; acela al persistenței se deduce – după Spencer – din cel dintâi.

---

[1] *Logik*, Ed. 3, Vol. I, p. 586.

„Cugetarea consistă în stabilirea de raporturi. Însă nu poate să existe raport stabilit și, prin urmare, gândire efectivă când unul din termenii raportului lipsește din conștiință. Este cu neputință să gândești ceva ca devenind nimic, pentru același motiv pentru care e imposibil să gândești că nimicul devine ceva, și asta pentru că nimicul nu poate deveni obiect de conștiință.“[1]

Nu se poate astfel concepe nici distrugerea, nici crearea și de aici rezultă principiul persistenței concretizat în experiență prin conservarea cantității.

După ce Spencer deduce principiul persistenței din acela al relativității, ridicându-l la rangul de adevăr necesar, el mai arată că *nu a putut* fi scos din experiență.

Aceia care susțin originea sa empirică afirmă că el a fost formulat pe baza constatării experimentale, că orice transformări vor suferi corpurile, balanța arată până la urmă păstrarea acelorași raporturi cantitative. Însă după cum bine observă Spencer, constatarea aceasta presupune *constanța* materiei sau a forțelor balanței și, în general, a tuturor instrumentelor de măsură. Operația măsurării ar fi lipsită de valoare dacă n-am face această supoziție care însă înseamnă tocmai *că admitem prealabil persistența forței*[2].

După cum se poate lesne vedea, nu se poate face din operații care presupun principiul persistenței temeiul acestui principiu; cel mult se obține pe această cale o utilă confirmare experimentală.

De la principiul persistenței, Spencer ajunge la acel principiu care este, desigur, cel mai important pentru orice elaborare științifică, anume acela al cauzalității.

Aici trebuie să exprimăm părerea de rău că expunerea lui Spencer e prea sumară, că lucruri foarte importante sunt abia atinse, că elementele doctrinei sale sunt cam risipite

---

[1] *Premiers Principes*, § 53.

[2] *Premiers Principes*, § 61.

iar opera comentariului devine o reconstituire în înțelesul cel mai întins al cuvântului.

Principiul de cauzalitate afirmă că *orice fenomen trebuie să aibă o cauză*, pe care știința modernă o caută într-un fenomen anterior.

Împreună cu ideea de cauzalitate și având o egală însemnătate cu ea, mai cârmuiește cercetarea științifică și principiul întregitor, că *aceleași cauze produc întotdeauna aceleași efecte* (principiul uniformității).

În sfârșit, dezvoltarea științei contemporane a mai fost înlesnită și prin punerea în valoare a unui al treilea principiu, care se referă tot la raporturile cauzale, anume principiul *echivalenței cauzei cu efectul.*

Acest al treilea principiu, deși intim legat cu acela al cauzalității, nu este pentru majoritatea logicienilor derivabil din ideea de cauzalitate – accentuându-se că postularea unei cauze pentru orice fenomen nu reclamă echivalența lor cantitativă – ci este considerat ca un corolar al principiului persistenței (sau al substanței) care reclamă ca aceeași cantitate de forță care era cuprinsă în cauză să se regăsească în întregime în efectul sau efectele în care s-a consumat acea cauză. Aici Spencer, având aceeași părere, nu va face o excepție.

Cât privește însă al doilea principiu din cele de mai sus – că aceleași cauze produc aceleași efecte – pentru majoritatea gânditorilor, care nu-i atribuie o origine empirică, a apărut ca un corolar al cauzalității, arătându-se că dacă aceeași cauză ar produce în diferite rânduri efecte deosebite, circumstanțele fiind aceleași, aceasta ar însemna că s-ar produce o schimbare *fără cauză*, ceea ce răstoarnă principiul cauzalității în general.

Iar acesta din urmă e socotit, de regulă, ca un principiu autonom, fie derivat din experiență, fie izvorând *de-a dreptul* din natura inteligenței noastre, fie decurgând din principiul logic al rațiunii suficiente și fiind tot aprioric, așadar.

Herbert Spencer derivă și principiul cauzalității și pe acela al uniformității din acela al persistenței forței, și le derivă *separat* pe fiecare din ele, rămânând între dânsele, prin urmare, numai înrudirea genezei din același principiu comun.

Ba încă deducerea apriorică a principiului uniformității precede în opera lui Spencer întemeierea cauzalității.

„Cea dintâi deducție, spune dânsul, care se trage din adevărul ultim că forța persistă este persistența relațiilor dintre forțe..."

„A afirma contrariul este a nega persistența forței. Dacă în două cazuri determinate este o asemănare exactă nu numai între cele antecedente pe care le numim cauze, dar chiar între acelea pe care le numim condiții, noi nu putem afirma că efectele vor fi diferite, fără a afirma sau că o forță oarecare s-a creat, sau că o forță s-a distrus."

„Așa că uniformitatea legilor, care se reduce la persistența raporturilor dintre forțe, este un corolar al persistenței forței."[1]

Cât privește principiul cauzalității ca atare, care, după cum am văzut, în doctrina lui Spencer n-are nici un rol la întemeierea aceluia al uniformității, el se explică după filosoful englez în chipul următor:

„Fiecare manifestare de forță, fie ea acțiune anorganică, mișcare animală, gândire, sentiment, ea nu poate fi interpretată decât ca efectul unei forțe antecedente. Sau energiile mintale și fizice sunt în legătură cantitativă cu alte energii cheltuite spre a le produce și cu alte energii a căror apariție o produc, sau nimicul poate deveni ceva, iar ceva poate deveni nimic."[2]

Mai clar. Lumea fenomenelor sensibile, care oferă neconenit apariții noi, vine în contrazicere cu principiul că nu se

---

[1] *Premiers Principes*, § 63 și 64.

[2] *Premiers Principes*, § 73.

poate crea nimic. Rezolvarea contrazicerii nu se poate face decât admițând că fenomenul nou nu este decât continuarea și transformarea unui *antecedent* și așa mai departe.

Spencer, deducând în acest mod cauzalitatea, stabilește cu aceeași ocazie și de aceeași manieră principiul echivalenței cantitative.

Cum vedem în doctrina lui Spencer, principiul cauzalității cu anexele sale este *subordonat* principiului substanței, care apare ca mai fundamental. Atitudinea lui Spencer este deosebită de a multor aprioriști, care așază cele două principii pe aceeași treaptă, le consideră despărțite și, ca atare, numai *coordonate*. Kant, fără a tăgădui o înrudire care rezultă din unitatea spiritului din care izvorăsc și pe care o confirmă posibilitatea lor de a lucra în comun, completându-se în elaborările științifice, le atribuie totuși o origine mintală deosebită, făcând să corespundă categoria substanței, judecăților *categorice*, iar categoria cauzalității, judecăților *ipotetice*. Aceasta înseamnă dependența uneia de axioma logică a „identității" și a celeilalte de axioma „rațiunii suficiente".

Herbert Spencer le unește subordonând pe unul celuilalt, continuând astfel și-n această privire doctrina hamiltoniană.

Evident, această subordonare preconizată de Spencer nu înseamnă jertfirea principiului subordonat și completa sa absorbire de cel supraordonat și în nici un caz nu se poate spune că doctrina filosofului englez restaurează teoria vechiului raționalism care suprima legăturile cauzale din lumea fenomenelor sensibile, admițând o singură cauzalitate: pe aceea a substanței supreme atitudine pe care în mod tipic o înfățișează filosofia spinozistă.

Raționalismul, admițând acea singură cauzalitate, conducea la suprimarea raporturilor cauzale dintre fenomene.

Dimpotrivă, noțiunea persistenței forței (aici un alter ego al substanței) silește la riguroasa aplicare a cauzalității

înăuntrul fenomenelor sensibile, fiindcă tocmai numai printr-o strictă interpretare cauzală se ridică acea contrazicere care se aduce ideii de persistență invariabillă, din pricina neîncetatei apariții de fenomene noi pe care o înfățișează lumea perceperilor noastre.

În această privință, filosofia lui Spencer e cu totul în ape pozitiviste, evitând, se înțelege, pozitivismul îngust, prin aceea că înțelege să utilizeze conceptul persistenței în elaborările științifice spre a putea duce la precizie și desăvârșire raporturile dintre fenomene inductiv stabilite cu postulatul cauzalității.

Oricum ar fi lucrurile e cert că noțiunea persistenței, la Spencer, are – dacă ni se poate trece expresia – un loc mai înalt decât are conceptul substanței în doctrina lui Kant. De altfel, lucrul se poate vedea și de acolo că la Kant categoria substanței are o aplicație strict fenomenală – deosebindu-se hotărât de numen, cu care filosofii mai vechi o identificaseră –, pe când la Spencer forța este aproape absolutul însuși, iar persistența o proprietate aproape „numenală"[1] – cu toată contrazicerea în care e gata să cadă, pregătindu-se a aplica absolutului un principiu pe care îl derivase din acela al „relativității".

În sfârșit, pentru a termina înșirarea principiilor apriorice care mai derivă din persistența forței, mai rămâne să menționăm că, după Spencer, tot din această ordine mai sunt și principiile direcției mișcării (acela al inerției și al celei mai mici rezistențe) precum și principiul mișcării ritmice[2].

Pornind de la postulatele abstracte, el coboară pe calea deducției, până la legi concrete, care par a reclama imperios experiențe. Tezaurul aprioric al spiritului nostru este în filosofia spenceriană excesiv de bogat, cu atât mai mult cu cât însăși *legea cosmică a evoluției*, Spencer o va înfățișa

---

[1] *Premiers Principes*, § 62.

[2] *Premiers Principes*, Cap. IX și X.

ca rezultatul necesar al acțiunii acelor norme supreme care decurg din persistența forței.

S-ar părea, în primul moment, că avem în fața noastră un strict raționalism, care s-ar putea dispensa de investigațiile empirice și de procedarea inductivă.

Totuși, Spencer e departe de a nesocoti aceste operații nu numai pentru cuvântul că reprezintă confirmări folositoare ale concluziilor deduse, dar chiar pentru motivul că dobândim cu ele rezultate care nu se pot obține deductiv. Din chiar momentul în care discută și stabilește originea apriorică a principiului transformării și echivalenței forțelor, Spencer face următoarea observație categorică:

„La ce servesc atunci, mi se va pune întrebarea, investigațiile prin care se caută a se stabili inductiv transformarea și echivalența forțelor, dacă ele nu sunt în stare s-o facă mai sigură decât era mai înainte; să nu fie oare inutile? Nu. Ele au valoare arătând numeroasele consecințe particulare, care nu sunt enunțate în același timp cu adevărul general. Ele au o valoare arătându-ne în ce cantitate un anume mod de forță este echivalentul cantității unui alt mod. Ele au valoare determinând în ce condiții fiecare metamorfoză apare. Ele au valoare silindu-ne să cercetăm sub ce formă se regăsește rămășița de forță atunci când rezultatele aparente nu sunt echivalente cauzei."[1]

Un analog caracter de necesitate și o identică planare deasupra experienței, căreia îi servește mai degrabă ca elemente organizatoare, au după Spencer – ca și după Kant – formele de spațiu și de timp.

Pe aceste forme filosoful englez nu caută a le deduce din principiile rațiunii, așa că ele rămân afară de organismul adevărurilor apriorice înșirate în paragraful precedent.

Ele nu au un caracter rațional, din contră, Spencer relevează enorma țesătură de contraziceri ale acestor două

[1] *Premiers Principes,* § 73.

forme, care nu pot fi nici limitate, nici nelimitate, nici atribute, nici realități.

De altfel, nici Kant nu le pusese laolaltă cu categoriile inteligenței și, desigur, pentru aceleași motive le acordase un rang inferior, socotindu-le *forme* ale „sensibilității", prin urmare ale unei regiuni sufletești inferioare.

Ele determină cadrul de funcționare a categoriilor intelectuale, fără a fi din speța lor și fără a putea să revendice caracterul logic al acestora.

Spațiul și timpul sunt, și după Kant și după Spencer, elemente apriorice, deși nu raționale.

Totuși, Spencer, în această chestiune, duce o vie polemică împotriva lui Kant[1].

Cauza este următoarea. Kant susține, pentru a întemeia aprioritatea formelor intuiției, că ne putem reprezenta un spațiu sau un timp, gol de obiecte și evenimente, lucru care a fost rectificat, de altfel, de primii neo-kantieni[2].

În al doilea rând, Kant mai afirmase că aceste forme eul nostru le proiectează asupra unui non-eu, complet străin de ele.

Spencer dovedește – ceea ce nu era greu – că nu ne putem închipui un spațiu sau un timp complet gol.

În al doilea rând, el mai susține că nu se poate vorbi despre independența non-eului de formele de spațiu și de timp. Totodată, pentru a stabili caracterul *obiectiv* al acestor două forme, filosoful englez se silește să arate că subiectul le-a extras din lumea din afară, dobândind astfel

---

[1] *Premiers Principes*, § 47. *Principes de Psychologie* (trad. franc. Ribot). Vol. I, § 208, Vol. II, par. 399.

[2] A se vedea de ex. Fr. A. Lange, *Logische Studien*, p. 132 și următoarele. „Was ist nun diese reine *Anschauung*? Streng genommen ist *gar keine* Anschauung, sondern nur die im Gemüthe bereit liegende Form der Anschauung. Diese *Form* kann nicht selbst wieder *angeschaut* werden, weil dazu Empfindungsmaterial nöthig wäre"...

cunoștința lor din experiență, firește nu fără ajutorul funcțiunilor intelectuale care operează la orice experiență. Aprioritatea acestor două forme pe care, pe de altă parte, o recunoaște, devine atunci o aprioritate nu primitivă, ci *derivată*, rezultând din înrădăcinarea în spiritul nostru a unor experiențe constante și îndelung repetate, din implântarea lor în conștiință, implântare care se transmite apoi ereditar dimpreună cu celelalte funcțiuni care formează capitalul înnăscut[1].

Cu aceasta am ajuns – și problema spațiului și a timpului alcătuia cel mai bun mijloc de tranziție – la partea cea mai însemnată și, desigur, cea mai originală a doctrinei spenceriene în teoria cunoștinței, anume modul în care Spencer tălmăcește *cauza apriorității elementelor apriorice*.

II

Când a apărut opera epocală care e *Critica rațiunii pure* a lui Kant, ea aducea formula de împăcare a doi beligeranți ireductibili și de stingere a unui conflict care părea fără sfârșit. Acela dintre raționaliști și empiriști, dintre cei care desemnau ca izvor al cunoștințelor valabile inteligența noastră, cu tezaurul ei de adevăruri înnăscute, și cei care, coborând inteligența noastră la rolul unei simple înregistrări, atribuiau experienței singure totalitatea cunoștințelor noastre științifice.

Această luptă intelectuală amenința să se eternizeze, din pricină că ambii adversari aveau, fiecare, un număr de poziții tari: sunt în ansamblul cunoștinței noastre lucruri care par a depăși experiența și chiar a plana deasupra ei – aici era poziția cea tare a raționalismului; altele sunt de așa natură că par a exclude o deducere pur mintală – și aici era poziția cea tare a empirismului.

---

[1] *Principes de Psychologie*. Vol. I, § 208, Vol. II, par. 339.

Ambele direcţii însă – exprimând prin aceasta poate şi nevoia de unificare a minţii – erau exclusiviste şi voiau să-şi întindă stăpânirea asupra întregii sfere a cunoştinţelor noastre. Cucerirea poziţiilor adverse era însă dificilă şi atunci când ea se vestea, de o parte sau de alta, se reducea îndeobşte la o cucerire nominală. De fapt, războiul continua... Atunci intervine Kant cu *Critica raţiunii pure*, aducând formula de pace. Conflictul nu se putea isprăvi prin nimicirea unei concepţii de cealaltă, ci prin alianţa amândurora. Această alianţă e posibilă având fiecare un domeniu de stăpânire deosebit, în orice caz, fiindcă ea corespunde *stării de fapt*, deoarece în masa cunoştinţelor noastre, o parte provine efectiv din experienţă şi altă parte din funcţionarea spiritului nostru.

Greutatea iniţială de a se ancora la această soluţie dualistă – care admite două izvoare de cunoaştere diferite – a fost aceea de a se găsi criteriul şi de a se specifica domeniul, după care se disting şi pe care îl ocupă cunoştinţele izvorâte din inteligenţa noastră, pe de o parte, şi cele empirice, pe de altă parte.

A trebuit lumina genială a cugetării lui Kant, care să facă distincţia clară a caracterelor amândurora, separându-le de aşa manieră, încât să nu facă imposibilă colaborarea lor şi nici să apară neînţeleasă deosebirea lor de origine.

După Kant, orice cunoştinţă are un conţinut şi o formă, iar ansamblul cunoştinţelor va înfăţişa o diversitate de conţinuturi într-o reţea de forme. *Conţinutul* cunoştinţelor vine din experienţă; *formele* în care se ordonează materialul empiric, acestea izvorăsc din spiritul nostru, sunt apriorice. Spaţiul şi timpul sunt şi ele două forme, dintre cele grosiere şi de aceea numai forme ale sensibilităţii.

Prin această soluţie se satisfac şi pretenţiile experienţei şi conştiinţa de putere a spiritului nostru. Prin aceasta mai ales se garantează interesele ştiinţei care ar fi primejduite numai cu datele contingente ale experienţei, dar care, toto-

dată, ar fi deservite, dacă ar fi să ne mărginim la jocul speculațiilor mintale. Cunoștința răsare din combinarea factorului aprioric cu cel empiric, cel din urmă procurând întreg materialul, cel dintâi modelându-l în forme și tipare constante.

Aceasta este faimoasa conciliere a lui Kant, numită ipoteza *transcendentalistă*. Evident, o conciliere, o alianță, dar totodată un dualism categoric, care suprimă omogenitatea cunoștinței și va pune unele probleme grele, ca de pildă: cum poate exista un material fără o formă, așa precum pare a fi, după Kant, contribuția lumii externe mai înainte de prinderea ei în formele mintale? Dacă doctrina lui Kant era concilierea antagonismului dintre cele două vechi direcții: raționalismul și empirismul, intervenția lui Herbert Spencer – pe care o vom înfățișa îndată – este și dânsa încercarea de a concilia antagonismul celor doi factori ai cunoașterii așa după cum îi stabilise Kant în concepția sa dualistă: factorul aprioric și cel empiric. Teoria lui Spencer e destinată să aducă un supliment de conciliere, pe lângă acela pe care-l adusese Kant.

Spencer vrea să suprime dualismul, subordonând pe unul din factorii cunoașterii și derivându-l din celălalt. În fond, avem la dânsul *o tendință analogă cu acelea pe care le manifestaseră cele două direcții anterioare lui Kant*, și în parte menținute și după apariția lui.

Atât numai că Spencer întreprinde această operă cu mijloace noi și mult mai puternice și, totodată, nu urmărește, ca vechile direcții amintite, suprimarea sau discreditarea unuia din cei doi factori ai cunoașterii, ci – recunoscându-le fiecăruia realitatea și independența lor relativă – caută numai a-i unifica, arătând că elementele apriorice, astăzi neatârnate și anterioare experienței, au fost *cândva* dobândite tot din experiență, devenind în urmă – prin necontenita și constanta lor repetare – habitudini ale spiritului și părți integrante ale conștiinței, transmisibile și transmise eredi-

tar, unor urmași care le posedă în spirit, independent de experiență.

Unificarea celor doi factori – originar diferiți după Kant – Spencer o face cu teoria *Evoluției*. El este așa de încredințat de justețea concepției sale conciliante și de necesitatea ajungerii la dânsa dacă ești pătruns de ideile evoluționiste, încât pare convins că și Kant ar fi ancorat la ea, dacă ar fi trăit în veacul evoluționismului.

Totodată, Spencer are convingerea că a reușit să înlăture conflictul care acum se repeta între apriorismul de formă kantiană și cei care nu voiau să abandoneze pozițiile empirismului, susținând obșteasca decurgere a cunoștințelor noastre, inclusiv a elementelor formale, din experiență. (Un exemplu din aceștia e John Stuart Mill.)

Soluția lui Spencer este să explice adevărurile apriorice, cărora empiriștii sau le tăgăduiau valoarea sau le explicau în chip așa de insuficient prin experiența *individuală* – să le explice prin experiența *speței* sau experiența *ancestrală*.

În fond, și pentru Spencer, *toate* cunoștințele vin din experiență. Unele din ele însă sunt achizițiile acumulate ale experienței unui lung șir de strămoși, consolidate și transmise urmașilor sub formă de dispoziții înnăscute. Acestea sunt tocmai așa-numitele adevăruri *apriorice*, care trebuie evident deosebite de acelea empirice, adică de acelea care ne vin din experiența individuală.

Empiriștii obișnuiți (bunăoară Mill) comit greșeala de a nu deosebi între achizițiile experienței individuale și produsele experienței ancestrale. Kant, la rândul său, deosebise bine cele două spețe de cunoștințe, atâta numai că, ignorând ipoteza evoluției, n-a văzut că și elementele apriorice au avut cândva o origine empirică și din cauza acestei lacune filosofice – care îi va scuza multe erori fatale – a trebuit să atribuie elementelor apriorice o origine cu totul diferită, o origine, zice Spencer, *supranaturală*[1].

[1] *Essais*, p. 342.

Teoria spenceriană, după credința autorului său, „aduce o reconciliere între ipoteza empiristă, așa cum se admite de obicei, și ipoteza transcendentalistă, care îi e opusă; și putem vedea cât este reconcilierea de completă“. Doctrina formelor apriorice apare, după Spencer, „ca un corolar al acestei doctrine: că întreaga inteligență este dobândită prin experiență. Ne ajunge să extindem această doctrină, așa ca ea să cuprindă nu numai experiența individuală, dar și pe aceea a strămoșilor. Admițând că acele date ale inteligenței, care sunt *a priori* pentru individ, sunt *a posteriori* pentru întreaga serie de indivizi pe care el o încheie, scăpăm de inconvenientele acestor două ipoteze, așa cum ele se înfățișează de obicei“[1].

Este clar că Herbert Spencer, oricât va depăși empirismul „în forma în care se prezintă el de obicei“, rămâne totuși un *empirist*. O mărturisește însuși afirmând că doctrina sa este „esențialmente conformă spiritului lui Locke“, adăugând că dacă ea diferă de doctrina primitivă a partizanilor empirismului, aceasta „fiindcă a dat o mai mare întindere ideii de experiență“[2].

Și mai caracteristic decât această declarare pentru empirismul concepției spenceriene este faptul că el consideră – după cum am văzut orice altă geneză a elementelor apriorice, decât aceea a absoarberii lor din mediul înconjurător și lenta lor sădire în conștiința noastră, ca fiind *supranaturală*. Or, această convingere are la baza ei concepția *spirit = tabula rasa*, concepția că spiritul nu poate conține în el decât ceea ce i se înscrie – mai adânc sau mai ușor – din lumea din afară. Iar aceasta este concepția eminamente empiristă... Și acum, mai înainte de a supune unei critici teoria pe care s-o numim, pentru mai multă comoditate, a *empirismului ancestral*, să relevăm două consecințe însemnate, care decurg nemijlocit din ea.

---

[1] *Essais*, p. 341.

[2] *Principes de Psychologie*, II, p. 193.

Cea dintâi consecință e următoarea: Dacă geneza elementelor apriorice este pur și simplu „interiorizarea“ unor experiențe constante și îndelung repetate în decursul evoluției speței, atunci, *cu vremea* bogat – după Spencer – chiar astăzi, poate deveni treptat un microcosm leibnizian, care să cuprindă în mic totalitatea detaliilor universului, cel puțin ale universului experienței strămoșilor. La Kant, porțiunea elementelor apriorice era cu necesitate fixă: formele de rânduială și îmbinare, și numai atât. Aceste forme, nici astăzi și niciodată, n-au putut veni din experiență, fiindcă tocmai dânsele fac experiența posibilă. Dimpotrivă, ceea ce e material de cunoaștere, acesta și astăzi și în viitor va rămâne *a posteriori*.

În teoria spenceriană, această distincție calitativă pare a nu mai avea un prea mare înțeles, și dacă „timpul“, „repetarea“ și „evoluția“ sunt factorii care determină *apriorizarea* experiențelor îndelungate, atunci tezaurul aprioric nu este fix, ci variază, crește; și, o dată admițând aceasta, nu putem pune nici o limită creșterii sale. Pornit de la zero, el poate ajunge la infinit și ceea ce e într-adevăr straniu e că această teorie spenceriană, care în fond se reduce la empirism și care pentru vremurile îndepărtate ale trecutului nu admite nici o umbră de idee înnăscută, făgăduiește într-un viitor, desigur îndepărtat și el, pentru ființele acelea, în al căror suflet se va fi acumulat experiența integrală a unui șir nesfârșit de strămoși, posibilitatea de a găsi totalitatea adevărurilor în cuprinsul spiritului lor și a construi universul prin speculații curat mintale – așa precum, printr-o anticipare grăbită și fatal imposibilă, încercase Hegel, sau și mai devreme Spinoza.

Pentru trecut, *empirism absolut*, fără nici o cunoștință necesară și chiar fără nici o cunoștință sigură.

Pentru viitor, *raționalism absolut*, cu toate cunoștințele necesare, și fără nici o cunoștință contingentă.

Întâi totul empiric, la urmă totul aprioric.

Evoluția mijlocește între aceste două stări, legând, prin nenumărata ei serie de trepte, aceste două capete opuse. Teoria evoluției nu este numai o teorie de conciliere *logică*, ea devine un instrument de conciliere *istorică*. Iar cele două teorii, cărora Kant le prezentase ramura împăcării și care se războiseră cu pretenția de a înfățișa fiecare adevărul *actual*, reprezintă una adevărul trecutului, alta adevărul viitorului, pe când prezentul nu-l poate exprima decât combinarea ambelor teorii, deoarece în această clipă de tranziție, între ce a fost și ce va fi, spiritul nostru nu mai este nici „tabula rasa" și n-are încă în cutele sale nici tezaurul *tuturor* adevărurilor posibile.

Astăzi nu exprimă adevărul nici raționalismul (care-l va exprima în viitor), nici empirismul (care l-a exprimat în trecut); îl exprimă bine transcendentalismul lui Kant. Îl exprimă, dar nu-l explică. Și aceasta tocmai a vrut s-o facă teoria spenceriană.

A doua consecință pe care o putem trage, examinând fizionomia teoriei spenceriene, e că această teorie e tot așa de puțin calificată a explica *siguranța* științei și *necesitatea* legăturilor științifice, ca și empirismul obișnuit.

Experiența ca atare nu poate legitima decât într-o slabă măsură valoarea generalizărilor științifice, dreptul de a depăși actualitatea observată, anticipând viitorul, reconstruind trecutul, sau chiar extinzând un raport stabilit într-un loc oarecare, în toate părțile unde se află condiții similare.

Evident, se va zice, este experiență și experiență! Și nu se poate identifica scurta experiență a unei vieți de om cu neasemănat mai îndelungata experiență a speței, necontenit repetată și reîntărită.

Firește, concluziile experienței individuale sunt mai puțin categorice decât acelea ale unei experiențe făcute statornic în viața unei spețe întregi.

Atâta numai că și empiriștii, atunci când vor să întemeieze dreptul de certitudine al unui adevăr, nu invocă înde-

obște numai constanța experienței *individuale*, ci fac adesea apel și la experiența *înaintașilor*.

Atunci când Stuart Mill, de pildă, vorbește de certitudinea unor adevăruri de care nimeni nu se îndoiește, să zicem, de certitudinea ideii de cauzalitate, el nu se mărginește a aduce în sprijinul acestei idei experiența sa individuală și nici numai pe aceea a contemporanilor, ci și experiența înaintașilor, care au constatat și au crezut cu toții că fiecare fenomen are o cauză care îl determină.

Empiriștii nu exclud și chiar invocă mărturiile experienței înaintașilor. Deosebirea dintre doctrina lor și aceea a empirismului ancestral e că pentru empiriștii propriu-ziși experiența predecesorilor se transmite urmașilor numai în formă *documentară*, pe când după Herbert Spencer, și în forma unei *întipăriri sau preformări mintale*, care rezultă din automatizarea experiențelor îndelung repetate și prin transmiterea lor ereditară.

Că această formă de transmitere poate fi mai impresionantă decât cealaltă și pare să aibă un mai mare prestigiu, nu ne îndoim. Dar nu e mai puțin adevărat că, originea elementelor apriorice fiind tot experiența, ele se vor împărtăși de neajunsurile și incertitudinile pe care fatal le oferă adevărurile empirice sau așa-zisele adevăruri de fapt.

Și tocmai spre evitarea acestor neajunsuri, Kant introdusese în teoria științei elementele apriorice, chemate să asigure certitudinea generalizărilor și valoarea prevederilor, înțelegând însă prin *a priori* ceea ce este complet neatârnat de experiență și ceea ce, dimpotrivă, servește a *constitui* o experiență propriu-zisă, făcând ca în loc de un vârtej de impresii pasagere, să avem o rețea consistentă de raporturi precise și neschimbătoare.

Numai în așa fel concepând aprioricul, îl faci capabil să joace un rol de seamă în garantarea certitudinii științifice.

Altfel, el se reduce pur și simplu la afirmarea evident

plauzibilă – că în cuprinsul cunoștințelor noastre, pe lângă ideile pe care le învățăm, mai este un număr de idei cu care ne-am născut, iar superioritatea acestora față de celelalte o va face vechimea blazonului, iar nu capacitatea lor de înfăptuire practică.

Firește, nu tăgăduim că experiențele ancestrale n-ar putea să organizeze datele procurate de experiența actuală. Putem spune și mai mult decât atât, orice experiență mai veche poate sluji la interpretarea alteia mai noi.

Însă această putere a experiențelor mai vechi își are ca ultim fundament propria lor valoare, iar această valoare devine problematică, atâta vreme cât ele nu cuprind nimic mai mult decât o serie de date empirice, fără nici un element superior experienței ca atare.

E momentul, după ce am arătat consecințele, să procedăm la critica teoriei. Evident, consecințele arătate nu fac parte din critică. Cea dintâi dintre ele este nefavorabilă, cea de-a doua este mai mult de natură morală. Iar utilizarea consecințelor morale ca element de critică a rămas o specialitate a teologilor care îndeobște demonstrează o afirmație arătând că tăgăduirea ei conduce la dezastre sufletești. De exemplu: Dacă n-am admite imortalitatea, s-ar nimici – spun ei – orice avânturi spre jertfă, orice îndemnuri etice, orice fericire etc. Critica va căuta alte argumente, ceva mai decisive, și credem că există.

În primul rând, va trebui să cităm – și eventual să întregim – întâmpinarea pe care o aduce, în puține cuvinte, Höffding, acestei teorii spenceriene, în cel de-al doilea volum al *Istoriei filosofiei moderne*. Teoria lui Spencer, având la temelie concepția *spirit* = *tabula rasa*, presupune pasivitatea inițială a ființei organice, pasivitate care, zice Höffding, pare a nu avea loc nici la realitățile anorganice, fiindcă atunci când sunt supuse la influențe externe (psihicește am zice la

excitări) fiecare răspunde în chip deosebit: piatra înfățișează alte efecte la căldură decât ceara[1].

Generalmente vorbind, este o greșită concepție a cauzalității să-ți închipui că, atunci când o schimbare se produce într-un corp prin influența unui agent exterior, acea schimbare exprimă exclusiv acțiunea acelui agent, nu și *natura* corpului în care schimbarea s-a produs. Ba trebuie să admitem mai degrabă că ceea ce fenomenul exprimă cu deosebire este tocmai natura corpului în care s-a produs, modul în care dânsul reacționează, am putea zice modul în care el se apără, chipul în care se afirmă și restabilește echilibrul zdruncinat de cauza externă.

Cum în această privință am tratat aiurea mai pe larg, îmi voi permite a extrage un pasaj din ceea ce am dezvoltat cu altă ocazie.

„Când zicem bunăoară *A* produce pe *a*, *A* este cauza lui *a*... avem în fața noastră o exprimare figurată. Niciodată un fenomen nu poate produce singur pe un altul – *A* rămas în izolare va fi veșnic *A* – ci presupune încă un alt fenomen, pe acela *în care* produce schimbarea (*a*) și cu esența căruia colaborează la schimbare. Transformările chimice reprezintă astfel cele mai tipice exemple pentru procesul cazual.

Așadar, când se afirmă că *A* singur produce pe *a*, aceasta înseamnă pur și simplu că s-a produs fără colaborarea altor elemente, afară de acela în care se produce *A* și care este presupus întotdeauna de factor component."[2]

Ceea ce l-a făcut pe Spencer să afirme pasivitatea originară a spiritului, față de excitările venite din afară, și să neglijeze reacția lui fatală care urmează să-și aibă expresie în înfățișarea reflectării lor, este concepția curentă a *conștiinței* = *oglindă*, care își are, desigur, cea mai adecvată formă științifică în teoria conștiinței *epifenomen*.

---

[1] *Histoire de la Philosophie Moderne*. Vol. II, p. 501.

[2] *Probleme de logică*, p. 62.

Nu numai că e absurd să acorzi spiritului mai puțină spontaneitate decât corpurilor anorganice, dar e absurd să-i tăgăduiești spontaneitatea, *în orice caz*. Fiindcă *a cunoaște*, chiar dacă n-ar fi să însemne *a condiționa*, presupune totuși un act de *condiționare*. Dacă excludem actul prin care spiritul condiționează un anume conținut, nu mai avem cunoștință, ci neant. Nu există cunoaștere fără un subiect care cunoaște, iar un subiect care cunoaște nu poate să existe fără forme oricât de rudimentare de recepție a cunoștințelor; fără astfel de forme, excitările externe ar curge ca printr-un vad, sau ar produce efecte curat fizice, neînchegându-se în icoane sufletești. Cum nu există vas fără pereți, nu poate fi un subiect capabil să cunoască fără forme de recepție a cunoștințelor eventuale.

Așa că oricât de rudimentar va trebui să presupunem avutul sufletesc al făpturilor primitive, tot trebuie să presupunem că ele posedă „ceva" cu care să condiționeze cele dintâi icoane. Încă o dată, fără acest „ceva" cunoștința se scufundă, cunoștința nu există și ea nu poate începe decât pe aceste baze necesare.

A atribui cunoștințelor primitive un avut originar, care n-a purces din lumea din afară, ci există o dată cu ele, constituindu-le și transformând influențele externe în cunoștințe – aceasta nu înseamnă a introduce elemente *supranaturale*, precum greșit afirmase Spencer, ci a fi făcut o bună analiză a noțiunii de cunoaștere și a-ți fi dat seama bine ce este o acțiune.

Am ajuns la a doua întâmpinare principală care se poate aduce teoriei spenceriene.

După Spencer, principiul fundamental al întregii cunoștințe, principiu nu numai hotărât a priori (firește *astăzi*, după teoria lui) dar din care decurg toate principiile a priori, atâtea câte formează patrimoniul minții omenești, este cel al relativității.

Se poate oare susține că acest principiu, fundamental ce-

lorlalte, nu izvorăște din chiar natura conștiinței? Se poate susține că el a fost întipărit în conștiințe de experiența lumii în afară?

Spencer citează, însușindu-și, un lung pasaj din filosofia înaintașului său, Hamilton. Iată-l:

„A gândi este a condiționa, și limitarea condițională este legea fundamentală a posibilității cugetării. După cum ogarul nu poate sări pe deasupra umbrei sale, și nici vulturul să se ridice deasupra atmosferei în care planează și care îl susține, intelectul nu poate depăși sfera de limitare în care și prin care posibilitatea de gândire e exclusiv realizată."

Dar acest pasaj nu mărturisește că principiul de relativitate e determinat de limitele subiectului, nu de natura obiectului? Și cine va aduce limite cunoștinței (iar principiul relativității e tocmai expresia supremă a acestor limite necesare), obiectul de cunoscut, ori subiectul care cunoaște? Iată întrebări al căror răspuns nu pare să fie îndoios.

Din cauza relativității fatale a cunoașterii noastre, noi ne vom mărgini totdeauna *a deosebi*, *a asimila* și *a clasifica* obiectele cunoașterii, fără a putea pătrunde esența lor intimă. Să fie aceasta din cauza *obiectului* de cunoaștere? Dar acesta, pe lângă proprietăți și relații, mai are și o esență intimă. Pentru ce n-o dezvăluie? Se va zice că ea se află *la spate* și din această cauză universul n-a arătat conștiințelor percepătoare decât fațada proprietăților și, datorită acestui fel de apariție uniformă, a zămislit și consolidat în conștiințe, ca un principiu necesar și universal, principiul cunoștinței relative. Dar a spune că esența e *la spate* este un mod de a vorbi. Putem spune că e la spate fiindcă se interpune între noi și dânsa pânza icoanelor noastre relative. Dar dacă conștiințele percepătoare nu aduc nici o formă și nici un tipar preexistent pentru ce realitatea absolută apare ca o pânză de icoane relative?

Una din două: sau realitatea care există *aievea* este pur absolută și atunci, dacă spiritul e o *tabula rasa*, de ce ea

apare în icoane relative; sau realitatea neatârnată de conștiința noastră e și absolută și relativă în același timp, având *în ea însăși*, pe lângă substanță, moduri și relații, și atunci pentru ce spiritul nostru, dacă e tabula rasa, oglindește numai pe cele din urmă și nu percepe și pe cea dintâi?

Oricum am întoarce lucrurile, nu există altă ieșire decât să recunoaștem că forma relativă a cunoștinței noastre se datorește *ab origine* conștiinței care cunoaște – subiectul cunoscător fiind expresia firească a limitelor acestuia – iar nicidecum obiectului, care în această calitate n-are limite și dincolo de straiul aparențelor e o realitate absolută.

Aceasta mai ales n-o putea susține Spencer, care afirmă categoric, la spatele relativului vizibil, un absolut real și efectiv.

Într-un loc important al *Primelor principii*, Spencer, privind biologicește inteligența și socotind-o ca o funcție a vieții, o definește potrivit exigențelor acesteia din urmă: „o ajustare continuă de raporturi interne la raporturi externe". Acesta fiind rostul inteligenței noastre, să ne adapteze și să stabilească corespondențe între relațiile din lumea din afară și acelea ale imaginilor din interior – evident că toată cunoștința trebuie să fie relativă, și aceasta e una din cauzele principale pentru care cunoștința se mărginește la raporturile dintre obiecte și nu cuprinde și natura lor intimă[1].

Am avea o explicare *utilitaristă* a originii relativității. Dar chiar dacă ar fi să acceptăm această teorie și să atribuim o cauză biologică principiului de relativitate, este tot limpede că el izvorăște din ființa percepătoare și nu are nici o analogie cu generalizările scoase din experiență.

Și cu ipoteza biologică de care am vorbit, nu se vine în sprijinul teoriei empiriste; cel mult se admite – cu sau fără dreptate – posibilitatea unei derivări a principiilor apriori, din funcțiunile vitale, cel mult se anină firul deducțiilor

---

[1] A se vedea: *Premiers Principes*, § 25.

logice de acela al explicărilor biologice, considerat ca cel mai fundamental. În nici un caz nu se despoaie prin aceasta subiectul percepător în favoarea obiectelor percepute.

În nici un caz nu se face din principiul relativității un principiu empiric la origine și, întrucât acest principiu izvorăște din ființa percepătoare – ca să nu zicem din natura conștiinței sale –, toate principiile care decurg din acela al relativității – și am văzut că, după Spencer, decurg aproape toate –, toate aceste principii încetează să exprime niște habitudini rezultat al unor experiențe constante și repetate, încetează a fi – ceea ce voiește Spencer – un aprioric derivat, ci se afirmă, înaintea cercetării, ca un apriori ireductibil și originar. Firește, experiența vine să le confirme, să le reliefeze și înlesnește a le degaja – formele pure nu devin conștiente decât aplicându-se la un material determinat – dar nu sunt create de experiență și în nici un caz derivate din ea.

Alături de aceste întâmpinări principale, mai putem adăuga încă două, pornind, pe cât se poate, de la idei care se află afirmate în chiar filosofia spenceriană. Pentru a stabili limitele cercetării noastre științifice și a arăta că dincolo de un anume hotar se întinde o lume inaccesibilă cunoștinței, Spencer face o analiză amănunțită a noțiunilor științifice celor mai constante și a celor mai fundamentale: spațiu,timp, forță etc.

Prin această analiză a conceptelor de bază, el ajunge la concluzia, ireproșabilă în exactitatea ei, că toate aceste noțiuni și date fundamentale sunt adevărate enigme, fiindcă sunt neinteligibile toate, fiecare din ele fiind o rețea de *contradicții*[1]. Se cunosc greutățile noțiunii de timp și spațiu, cu egala lor posibilitate de a fi infinite și finite, cu egala imposibilitate de a fi atribute sau entități; tot așa acelea de mișcare, materie și așa mai departe.

---

[1] *Premiers Principes*, § 21.

Herbert Spencer, prin analiza pe care o va face, vine să confirme încă o dată ceea ce se evidenţiase mai de toţi filosofii şi, în general, de către toţi aceia care încearcă să pătrundă mai departe elementele fundamentale ale experienţei.

Dar tocmai aceste contraziceri, pe care le înfăţişează la analiza mai adâncă datele lumii sensibile, sunt o dovadă indirectă că experienţa, aşa cum se înfăţişează perceperii şi reflecţiei noastre, nu este un produs omogen şi mărturiseşte limpede contribuţia a doi factori *ireductibili*, obiectul cu materialul său de o parte şi subiectul cu formele lui de altă parte. În această colaborare dublă îşi găsesc cea mai bună explicare incongruenţele şi contrazicerile tuturor noţiunilor fundamentale. În această privinţă, concepţia filosofului german Herbart era desigur exactă, şi unde probabil s-a înşelat, a fost numai atunci când a crezut posibil ca să curețe de contraziceri noţiunile experienţei, detaşând complet adaosurile subiective şi ajungând să fixeze elementul curat obiectiv – pe care şi l-a închipuit în forma cunoscutelor *reale*, elemente pur calitative, simple şi invariabile; a întocmit astfel o metafizică nefecundă şi cu puţini sorţi de adevăr.

Această parte a concepţiei sale păcătuieşte prin convingerea că se poate elimina în întregime contribuţia subiectivă, ajungându-se la noţiuni lipsite de orice contrazicere internă – lucru cu totul neprobabil, dată fiind intima contopire a celor două componente ale cunoştinţei şi imposibilitatea de a înlătura subiectul, fără a atrage neantul oricărei cugetări.

Dar nu e mai puţin adevărat că toate acele contraziceri reprezintă semnul acelei duble origini a cunoştinţelor noastre, iar incongruenţele dintre subiect şi obiect se datoresc faptului, aşa de frumos exprimat de Goethe, că obiectul şi subiectul nu se divid unul prin altul, fără o rămăşiţă.

Toate acestea alcătuiesc o dovadă – fireşte, în gradul în care se poate vorbi de dovezi în filosofie – că subiectul aduce

cu sine „ceva“, care e al său propriu și nu poate fi oglinda pasivă de care vorbesc filosofii empiriști. Am stăruit cu deosebire asupra acestui argument, mai întâi fiindcă e solicitat fără voie de însăși analiza spenceriană a noțiunilor fundamentale, și, în al doilea rând, fiindcă el se aplică limpede și formelor de timp și spațiu, într-o măsură în care nu se aplicau celelalte argumente anterioare, mai ales acela care avea ca punct de discuție principiul relativității, întrucât de acest principiu nici Spencer și nici alții nu au putut să lege formele intuitive de spațiu și timp[1].

În sfârșit, ajungem la cea de-a patra și ultima întâmpinare.

Spencer, voind să pună în evidență aprioricul unor principii fundamentale, a accentuat, în afară de caracterul lor de necesitate mintală, faptul că experiența n-ar fi putut să ni le procure în nici un caz. Toate operațiile empirice, care ar avea aerul că ni le procură, de fapt le presupun, zice Spencer, servindu-se ca dovadă de mai multe exemple concrete.

---

[1] A explica incongruențele noțiunilor fundamentale, între care se află acelea de timp și spațiu, prin *îndoita* origine a cunoștinței noastre, nu înseamnă a lua, totodată, poziție și împotriva teoriei kantiene, care atribuia timpului și spațiului o origine *pur* subiectivă. Pentru că rămâne de observat că, atâta timp cât considerăm spațiul și timpul ca forme de percepere ale subiectului, ele nu înfățișează nici o antinomie. Numai din clipa în care le aplicăm universului și încadrăm în ele datele lui, numai din acel moment încep incongruențele și contradicțiile care își au expresia în acele întrebări fără răspuns despre care au tratat mai toți filosofii și despre care am pomenit mai sus. Prin urmare, antinomiile și incongruențele apar din momentul în care factorul subiectiv se combină cu cel obiectiv, din momentul în care elementele subiective sunt proiectate în afară și capătă înfățișarea de realități existente aievea. Teoria dublei origini rămâne valabilă în explicarea contrazicerilor, chiar dacă atribuim timpului și spațiului o origine curat subiectivă.

Așa de pildă, nu balanța ne procură principiul conservării, prin aceea că ne prezintă aceleași raporturi cantitative pe urma transformării corpurilor, deoarece constatarea aceasta *presupune* convingerea anterioară că forțele balanței rămân constante. Fără acest postulat prealabil, experiența e fără valoare și nu poate duce la nici o achiziție certă. Într-un cuvânt, dacă mintea noastră ar fi cu adevărat „tabula rasa", ea n-ar ajunge să posede niciodată principiul fundamental al conservării, oricâte experiențe s-ar face și s-ar repeta. Sunt propriile vederi ale lui Spencer atât în privința principiului conservării, cât și a altor principii de aceeași categorie, față de care întrebuințează, de asemenea – spre a le proba aprioritatea – argumentul „cercului vicios".

Dar atunci se pune următoarea legitimă întrebare: Dacă *astăzi,* fără o presupunere prealabilă a principiului însuși, fără posedarea lui anticipată în mintea noastră, nu putem face nici o experiență din care să reiasă veridicitatea lui, atunci acest lucru nu s-a putut *niciodată.* Și dacă nu s-a putut niciodată, atunci cum se mai poate susține că principiul în chestiune a rezultat cândva din experiență, ajungând, prin continua lui evidențiere, să se sădească adânc în conștiințe, devenind astfel o habitudine mintală? Ca să aibă o astfel de geneză, trebuie neapărat ca el să poată, principial, decurge din experiență, să poată fi aflat în cuprinsul experienței, fără a fi mai dinainte presupus. Or, tocmai aceasta o contestă categoric Spencer, în sugestiva-i argumentare, ce am reprodus.

Principiile apriori sunt condiții ale experienței ca atare și din această cauză sunt mai presus de experiență. Evident, aprioritatea lor nu înseamnă că ele sunt de-a capul clare în conștiințe, ci numai că își au fundamentul în funcțiunile subiectului percepător. Subiectul, conceput ca o realitate dinamică, nu are numai proprietatea de a reflecta realități, ci și pe aceea de a crea cel puțin forme de realități. Și după cum câteodată reflectează ceea ce n-a creat, tot așa uneori creează ceea ce încă nu a reflectat. Așa că de multe ori cre-

ează fără să știe și posedă lucruri de care nu-și dă socoteala. Concepția vieții sufletești-oglindă trebuie înlocuită cu aceea a vieții sufletești-torent, care, pe lângă forța de expansiune creatoare, mai are și proprietatea de a oglindi.

În orice caz, a atribui spiritului puteri și forme specifice nu este nici o filosofie fantastică, nici supranaturalism, ci o filosofie, cel puțin tot așa de științifică, ca aceea pe care Herbert Spencer crezuse c-a înfăptuit-o[1].

---

[1] Am omis, cu voință, încă o obiecție care se putea aduce concepției spenceriene, anume că ea implică neapărat transmiterea prin ereditate a deprinderilor și însușirilor dobândite în experiența vieții, ceea ce este *o ipoteză nedovedită*.

Această omisiune am făcut-o fiindcă, în primul rând, am căutat pe cât a fost posibil să mă restrâng la obiecții proprii, și, afară de asta, fiindcă teoria lui Weismann și Wallace, care susțin că nu se transmit prin moștenire decât însușirile înnăscute, nu este nici dânsa necontroversată. Ba am putea spune că știința biologică mai nouă înclină spre ipoteza spenceriană, invocând unele fapte impresionante, cu toate că nu absolut concludente.

WILHELM WUNDT*
1832 – 1920

Întrucât numele filosofului german Wilhelm Wundt este dintre acelea care nu va putea să se întunece cu totul niciodată, oricât preferințele individuale i-ar așeza altele înainte și oricât evoluția cugetării va descoperi lacune în concepția purtătorului lui, socotesc că gestul Societății Române de Filosofie, de a comemora printr-o conferință 100 de ani de la nașterea lui Wundt, nu are trebuință și nu necesită o justificare deosebită.

De obicei, mai ales la astfel de prilejuri comemorative, câteva date biografice sunt, aș putea zice, de rigoare. Totuși, mă voi sili ca în această parte – oarecum așteptată – să nu alunec în dezvoltări prea întinse, evitând chiar unele detalii pitorești și distractive, care nu dăunează în genere conferințelor și pe care ni le-a pus copios la dispoziție o autobiografie postumă a lui Wundt, volumul *Erlebtes und Erkanntes* nu demult apărut. Și nu mă voi întinde prea tare fiindcă durata unei conferințe are certe limite și n-aș voi să-mi stânjenesc eu singur partea cu mult mai importantă: prezentarea suficient de dezvoltată a ideilor filosofice ale lui Wundt.

De altfel, am impresia că în ultimul timp s-a cam abuzat și se abuzează de biografii, înecându-se în detalii mărunte

* Conferință ținută la Fundația Universitară Carol I, în ziua de 27 octombrie 1932. Reprodusă după *Figuri și concepții filosofice contemporane*, București, Edit. Alcalay & Co., § 8, p. 7-44.

și fastidioase opera autorului însuși. Are, cred, multă dreptate filosoful francez Leon Brunschvicg, atunci când afirmă că aceia care într-un autor caută prea mult omul ajung să nu mai poată sesiza pe autor și din cauza asta nu mai pricep nici omul însuși[1].

Pentru că o creație de gândire, o creație genială nu este integral condiționată de incidentele vieții cuiva, mai ales când aceste incidente nu au nimic extraordinar; deosebit de aceasta, în viața oricărui om există soluții de continuitate, când o fază ulterioară nu poate fi lesne explicată din fizionomia unei perioade anterioare, și lucrul acesta se petrece, chiar mai mult decât la alții, la Wundt. Cine și-ar fi putut închipui că un spirit care a acumulat o masă de cunoștințe uriașă, aproape neverosimilă, încordându-se fără odihnă ca să le rânduiască în cadrul unei concepții unitare și comprehensive, cine și-ar fi putut închipui că omul acesta la tinerețe era incapabil de o atenție mai susținută, era nedestoinic să facă un efort, risipindu-și în genere mintea în visări leneșe și inconsistente? Acestea sunt doar mărturisirile lui Wundt însuși.

Wundt, marele filosof, muncitorul ciclopic de mai târziu, a fost în școală un elev foarte mediocru. Evident, nu toți oamenii mari evoluează la fel. Sunt unii a căror ambiție și a căror superioritate se manifestă foarte curând, deci și în cadrele organizării școlare. Aceștia se silesc să strălucească și constituie aspiranții la premiul întâi. Dar mai sunt și viitorii oameni mari la care superioritatea se manifestă altfel, bunăoară, sub forma de dispreț față de această lume minusculă a școlii, față de știința ei liliputană, și atunci disprețul acesta îi face să nu-și dea nici o osteneală – fiind candidați la repetenție și chiar la fuga din școală. A fost tocmai cazul

[1] „Ne vouloir que l'homme dans un auteur, c'est risquer ne plus guère comprendre l'auteur, ni par suite l'homme lui-même" (*La Connaissance de Soi*, p. 9).

unuia dintre filosofii noștri, jubilar și dânsul anul acesta, cazul lui Vasile Conta. Dar ceea ce este mai rar e ca viitorii oameni de seamă, atunci când sunt în școală, să nu fie nici elevi sârguitori sau ambițioși și nici revoltați care disprețuiesc integral știința manualelor, ci să fie cum a fost Wundt, nici revoltat, nici ambițios, ci un elev mediocru și cenușiu, un școlar dintr-o categorie din care în genere nu prea se recrutează oamenii mari. Bineînțeles, zic în genere pentru că însuși faptul că Wundt a ieșit de acolo înseamnă că nu există o regulă fără excepție.

Dar mai ales o povestire prea detaliată a vieții lui Wundt ar fi inutilă și dintr-un alt punct de vedere. La alți filosofi concepția lor are un mult mai puternic colorit subiectiv, printre articulațiile doctrinei strecurându-se în mod vizibil veleități personale și dorințe individuale. Nu acesta este cazul lui Wundt. El era așa de pătruns de spiritul științific și cugetarea lui era într-atât de obiectivă, încât felul de a fi al intimității sale aproape nu străbate în concepția lui, rămânând un fel de șanț, de fisură, între ungherele ascunse ale sufletului și fizionomia gândirii lui filosofice.

Pentru aceste considerații, ne vom mărgini la o schiță biografică sumară, simplă, neaccidentată, fără variații de coardă și jocuri de lumină, o biografie așa cum se făcea lui Wundt mai înainte de a-și fi publicat memoriile, când se credea că viața lui se confundă în întregime cu elaborarea operei sale.

Wilhelm Wundt s-a născut în august 1832 în apropiere de Mannheim. Când a fost mai târziu să-și aleagă o specialitate s-a înscris să urmeze medicina. A urmat întâi la Tübingen, unde avea o rudă profesor, apoi a trecut la Heidelberg, continuând să studieze medicina, dar pasionându-se cu desăvârșire de o anume ramură, de fiziologie. De data aceasta se deșteaptă în Wundt puterea sa de muncă de care a dat dovadă până la sfârșitul vieții.

Și-a dat seama că pentru a cunoaște bine fiziologia tre-

buia să cunoască chimia, apoi fizica și chiar matematica – întrucât matematica formează osatura tuturor științelor naturii – și-l vedem pe Wundt studiind cu sârguință și cu aprofundare mai bine de jumătate din științele care formează ierarhia lui Auguste Comte.

După ce isprăvește la Heidelberg, pleacă și lucrează câtva timp la Berlin, unde intră în intimitatea a doi mari fiziologi de pe vremea sa, Johannes Müller și Du Bois-Reymond, acesta descendent dintr-o familie de francezi emigranți, și apoi, după aceasta, se întoarce la Heidelberg, unde se abilitează docent pentru fiziologie.

Studiind însă *à fond* fiziologia, până la marginile ei extreme, Wundt a trebuit să facă unele încălcări de hotar, trecând în domeniul unei științe învecinate, acela al psihologiei. Nu este primul dintre fiziologi care face această încălcare de hotare, însă de obicei fiziologii care treceau în psihologie considerau neclintit această știință ca o vasală a fiziologiei, ca o disciplină fără principii proprii, ca o știință ale cărei legi se pot deriva din acelea ale fiziologiei.

Și Wundt în primul moment a avut acestă credință, însă nu trecu mult și dânsul începu să constate profundele deosebiri dintre cele două ordine de fenomene. Și-a dat seama că domeniul psihologiei depășește pe acela al fiziologiei și că legile psihologice presupun principii aparte, și atunci își consacră o bună parte a vieții pentru a stabili aceste principii specifice ale științei psihologice, aceste principii fundamentale, așa după cum Galilei stabilise odată principiile de bază ale științei fizice. Wundt nu este departe să se socoată un fel de Galilei pentru știința sufletului[1].

Această schimbare de perspectivă care se petrece la Wundt se datorește probabil studiului imparțial al vieții

[1] În opera sa *System der Philosophie*, tabela principiilor lumii psihice, formulate de el, este simetric echivalentă cu aceea a principiilor mecanice fixate de Galilei.

sufletești și probabil și unei influențe a idealismului filosofic, o concepție oarecum endemică în țara germană.

Studiind idealismul german, între altele *Critica rațiunii pure* a lui Kant, Wundt ajunge la convingerea că viața sufletească, departe de a fi un derivat al lumii materiale, în speță al sistemului nervos, este mai degrabă o condiție de existență pentru lumea materială, fiind mai lesne aceasta din urmă o proiecție a vieții sufletești. Si atunci Wundt își schimbă fundamental punctul de vedere, bineînțeles nu fără a-și atrage apostrofările fiziologilor habotnici care îl considerau ca un eretic și ca un trădător. Așa, bunăoară, Haeckel va declara că avea admirație pentru tânărul profesor Wundt, însă Wundt de la bătrânețe este un rătăcit, cu tendințele sale curioase de a stabili autonomia vieții sufletești.

După ce Wundt trece din domeniul fiziologiei în acela al vieții sufletești, al psihologiei, el își va face din această disciplină o poartă pentru a pătrunde și în alte științe ale spiritului, în special în științele filosofice. Wundt începe prin a fi medic, devine multă vreme cu precădere psiholog și la urmă ajunge filosof. Vasăzică o evoluție similară cu aceea contemporană a lui Freud, însă o asemănare mai mult formală, pentru că, în timp ce Wundt părăsește practica medicinei pentru a fi filosof, Freud se face psiholog și filosof tocmai pentru a găsi o metodă mai eficace în practica medicinei.

Cariera exterioară a lui Wundt se resimte de această evoluție. Mai întâi profesor de fiziologie, docent și profesor extraordinar la Heidelberg, primește cu bucurie o catedră de filosofie la Zürich, unde însă n-a funcționat decât un an, strămutându-se în urmă la Leipzig, unde a profesat până la finele vieții și a întemeiat cel dintâi laborator de psihologie experimentală care a servit ca model tuturor universităților lumii.

Evident, de-atunci și până acuma s-au înființat laboratoare mult mai perfecționate, însă nu se poate compara me-

ritul nici unui director de laborator cu meritele aceluia care a creat unul, fără model, care a creat *de toute pièce*. Tot așa, bunăoară, cum cei mai distinși logicieni care au perfecționat logica aristotelică nu-și pot egala meritele lor în această privință cu acelea ale ctitorului acestei științe, ale filosofului care a întocmit-o pentru întâia oară, creând-o fără să aibă alt model.

De altfel, la Lepzig, Wundt n-a făcut numai cursuri de psihologie, ci a predat și alte materii filosofice. Eu l-am audiat prin anii 1905 și 1906; am ascultat un curs de psihologie și două semestre de istoria filosofiei, care, înnodate împreună, ofereau o revistă completă a cugetării, de la Thales până în zilele noastre.

După mai bine de un pătrar de secol, îl văd pe Wundt și astăzi clar în aducerea-aminte. Era de 73-74 ani, un unchiaș uscățiv, îmbrăcat într-o veșnică jachetă neagră, gata-gata să înceapă a bate în verde, cu o barbă albă nu chiar de lungimea bărbii patriarhilor, și puțin mai ascuțită – dar cu un ascuțiș care se armoniza admirabil cu începutul de zâmbet ironic pe care îl avea în permanență, mai ales când îl priveai din profil. Ironia sa avea alt organ de expresie, atunci când îl priveai din față, anume doi ochi sașii, al căror defect se vedea destul de limpede după sticlele ochelarilor pe care, de asemenea, îi purta în permanență.

Însă interesează mai puțin descrierea fizică a lui Wundt, cât impresia de altă natură pe care mi-a făcut-o, mai ales la prelegerile de istoria filosofiei.

Ascultasem și în țară lecții de istoria filosofiei, în special cursurile strălucite ale lui Maiorescu – însă aici succesiunea filosofilor forma mai mult o colecție, o serie de puțuri arteziene, așezate la rând, dar cu oarecare discontinuitate. Pentru întâia dată, ascultând pe Wundt, am văzut cum toată seria de cugetători începe să alcătuiască un fluviu pe care poți să-l urmărești de la izvor și până la gură, putând să observi o undă măruntă din apropiere de izvor cum par-

curge albia mai departe, umflându-se și transformându-se în val.

Lecțiile lui Wundt erau foarte clare, foarte metodice și mai ales foarte concentrate. Într-un fel, Wundt era sinteza lui Titu Maiorescu. Maiorescu era foarte concentrat în scris și mai diluat la vorbă. Wundt era și rămâne foarte diluat la scris, dar extrem de concentrat când vorbea.

Ca profesor, evident, avea un mare prestigiu și se bucura de o autoritate extraordinară. Desigur că această autoritate nu era exclusiv procurată de valoarea prelegerilor lui. Mai erau chiar atunci la Leipzig și alți profesori care făceau prelegeri și mai avântate, ca de pildă Johannes Volkelt, care a ținut, între altele, un curs admirabil la teoria cunoștinței[1]. Evident că autoritatea lui Wundt izvora în bună parte din opera uriașă pe care o avea în spatele lui. Profesorul beneficia de marele renume al scriitorului filosof, așa că eu aș compara pe Wundt, profesorul beneficiar al scriitorului, cu o piesă de teatru scoasă dintr-un roman celebru, piesă care beneficiază de toată reputația masivă a romanului care stă în spatele ei.

Într-adevăr, opera lui Wundt este uriașă. Nu există ramură filosofică în care să nu fi scris, și nu broșuri, ci tomuri întregi. Chiar dacă, într-o ramură, la prima ediție apărea un singur volum, la a doua și a treia ediție lucrarea se transforma în două și trei volume. Wundt lucra necontenit. Nu era an în care să nu apară fie o operă nouă, fie o nouă ediție complet prelucrată a unei opere vechi, încât unii specialiști se exasperaseră de această fecunditate, pentru că îi obliga la cheltuieli anuale destul de respectabile. Un profesor de la Berlin chiar crease expresia „Wundtsteuer“, un zdravăn bir anual care se adăuga la celelalte impozite pe care trebuia să le plătească, în calitatea sa de cetățean.

---

[1] Ulterior tipărit cu titlul *Die Quellen der menschlichen Gewissheit*.

Ca să cităm, în *psihologie*, pe lângă lucrarea inițială pe care a prelucrat-o mai târziu radical, *Menschen- und Thierseele*, Wundt are și o vastă operă în trei volume, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, pe lângă o lucrare de un singur volum, *Grundriss der Psychologie*. În *logică* are o operă în trei volume de dimensiuni colosale, un adevărat repertoriu enciclopedic al tuturor cunoștințelor timpului. *Etica* a fost întâi un volum, a devenit în urmă două; *System der Philosophie* a fost, de asemenea, un volum, devenind la rându-i două. Ce să mai vorbesc de psihologia colectivă, numită *Völkerpsychologie*, care are 4-5 volume? Și pe lângă aceste opere masive, nenumărate articole, nenumărate eseuri mai mărunte pe care le-a adunat ulterior – și nu pe toate – în niște tomuri gigantice pe care, ca o ironie, le denumește *Kleine Schriften*, raportându-se, firește, la dimensiunile capitolelor componente[1].

Această operă colosală a dus-o până la sfârșitul vieții lui. Wundt stăpânea complet știința vremii sale. A fost comparat din acest punct de vedere cu Aristotel, care și dânsul cuprinsese în minte toată știința vremii lui. Dar pentru Aristotel lucrul era ceva mai ușor, față de extensiunea redusă a științei din epoca sa. Dar gândiți-vă, de atunci și până astăzi câte veacuri de cercetări, de descoperiri și de experiențe, ce masă de cunoștințe amețitoare care au încăput în țeasta filosofului Wundt!

Wundt cunoștea științele speciale nu ca un diletant, ci ca un specialist. Dacă nu poți să zici de el că era specialist în fiecare din ele, aceasta nu pentru că nu le cunoștea în profunzime, ci pentru că de obicei epitetul acesta se rezervă unui om cu o singură specialitate, și el era specialist în toate.

---

[1] Calitativ vorbind, între aceste scrieri mici unele sunt realmente mari. De ex., magistralul examen pe care Wundt îl face *empiriocriticismului* lui Avenarius și Mach precum și *imanentismului* lui Schuppe (op. cit., vol. I).

Lucrând și profesând cu sârguință exemplară și cu o putere de muncă de titan, Wundt a reușit să atingă o vârstă foarte înaintată, fericita vârstă de 88 de ani. Fericită vorba vine, fiindcă Wundt a murit amărât, ca unul care a văzut dezastrele patriei lui germane, cu care era atât de identificat. În timpul războiului, când, paralel cu încăierarea armatelor beligerante, polemizau cu aceeași îndârjire și intelectualii țărilor în război, Wundt a participat în mod activ la redactarea manifestelor, la scrierea de broșuri în favoarea patriei sale și chiar la redactarea unei lucrări de dimensiuni ceva mai mari, deși față de tomurile lui obișnuite am putea zice că este măruntă, și care se intitulează *Națiunile și filosofia lor*. Este o scriere cam subiectivă, aș putea spune pătimașă, în care tinde să arate că filosofie înaltă n-a făcut decât poporul german, o scriere care nu cadrează cu felul de a fi al lui Wundt. Îmi aduc aminte de unele prelegeri pe care le-am audiat la dânsul și îmi amintesc de căldura cu care vorbea de unii filosofi ce nu erau germani, de pildă de Giordano Bruno, de Hume, de Rousseau, ca să nu mai vorbesc de admirația cu care se exprima despre Descartes. Dar o dată cu izbucnirea războiului se schimbă perspectiva și punctul de vedere. Am putea zice că pentru întâia dată Wundt este într-o lucrare pregnant subiectiv, dar și aici nu este vorba de un subiectivism curat individual, ci numai de unul național, în orice caz cu un caracter mai larg, cu un caracter mai puțin egoist decât subiectivismul legat de propria persoană[1].

Și acum, terminând această schiță, să trecem la examenul filosofiei lui Wundt. Și anume ne vom ocupa de Wundt din două puncte de vedere: ca atitudine filosofică generală și ca contribuții speciale.

---

[1] Parțialitatea pătimașă din timpul războiului, n-o regăsim exclusiv la gânditorii germani. Nici studiile lui Émile Boutroux, din acea epocă, intitulate *La Pensée Allemande* și *La Science Allemande*, nu erau chiar desăvârșit nepărtinitoare.

Ca atitudine, Wundt este, cred, filosoful care a realizat în modul cel mai elocvent formula filosofiei științifice: filosofia este sinteza științelor. Nici vorbă la dânsul de o metodă specială pentru filosofie care să se deosebească de metodele științelor pozitive, nici vorbă de un domeniu filosofic care să fie absolut autonom. Pentru Wundt filosofia nu are altă menire decât să prelungească într-o măsură opera științelor pozitive, întregind cu circumspecție unele lacune și folosindu-se cu multă prudență de unele ipoteze și de unele analogii. De nicăieri nu se vede, deasupra vastei întocmiri filosofice, turnul zvelt care să spintece văzduhul și să încunune clădirea cu îndrăzneală și cu poezie!

Totuși, cu toată prudența, cu toată circumspecția lipsită de elan de care suferă puterea constructivă a lui Wundt, el ajunge la unele concluzii speculative, cu o dialectică destul de subtilă, concluzii care reprezintă unele aspecte generale ale concepției sale și care trebuiesc menționate.

Așa, bunăoară, după Wundt lumea întreagă în esența ei ultimă este de natură psihică. Wundt este deci un filosof spiritualist.

Cunoștința noastră despre lucruri, după dânsul, este de două feluri: mijlocită și nemijlocită. Noi avem despre lumea exterioară , despre lumea fizică, o cunoștință mijlocită, pentru că n-o avem direct, ci prin canalul simțurilor noastre. Avem însă o cunoștință nemijlocită despre sufletul nostru, despre viața noastră interioară și prin această cunoștință imediată noi surprindem însăși esența noastră intimă. Despre fenomenele fizice nu avem decât o cunoștință mijlocită, una de suprafață, dar aceste fenomene au, firește, și dânsele o esență interioară; care este esența, noi nu putem ști deocamdată, însă prin analogie cu ceea ce descoperim în noi, unde putem avea o cunoaștere directă, vom întregi cunoștința noastră mijlocită spunând că și obiectele fizice, în esența lor adâncă, sunt tot de natură psihică, spirituală.

Evident, această concepție spiritualistă n-a inventat-o

Wundt, după cum nu este cel dintâi care a susținut că informația pe care o avem despre viața noastră psihică este directă, nemijlocită. Descartes nu spusese altceva, în esență, cu al său „cogito“ celebru, iar ideea că întreaga realitate, inclusiv lumea fizică, este de natură psihică, o afirmase categoric Leibniz. Și chiar în epoca lui Wundt, cu puțin mai înainte, reîncepuse un curent neospiritualist reprezentat de Fechner și Lotze în Germania, ca să nu mai vorbesc de neospiritualiștii care se iviseră în alte țări.

Mai interesant decât aceasta este modul cum concepe Wundt viața sufletească, care am văzut că formează esența realității. După dânsul viața sufletească nu este o substanță; el combate cu vehemență opinia că sufletul ar fi o substanță și susține că viața sufletească este un act pur. Substanța este o noțiune valabilă numai în domeniul lumii fizice, dar în viața psihică nu. Aceasta este numai act, pentru că niciodată actul nu se poate naște dintr-o substanță, pe când invers se poate concepe ca o substanță să derive dintr-un act.

Nici aici n-am putea să spunem că Wundt este cu desăvârșire nou. La Fichte găsim, de asemenea, cam aceeași idee. Însă trebuie să recunoaștem că ideile metafizice sunt foarte limitate și aș putea zice că sunt aproape epuizate, încât ceea ce rămâne unui filosof care s-a născut mai târziu este mai degrabă să vină cu un arsenal puternic de argumente noi pentru a înviora o concepție mai veche. Și Wundt incontestabil în ceea ce privește problema actualității psihice vine cu un arsenal de argumente foarte impozant și din acest motiv îl consider fără controversă ca pe unul dintre părinții teoriei.

Din cauză că sufletul nu este substanță, ci act, pe când materia este substanță, vom înțelege pentru ce Wundt va susține că lumea psihologică se conduce după alte legi decât lumea fizică. Așa, bunăoară, pentru a lua un exemplu mai curent, lumea fizică este dominată de legea constanței energiei și oricare ar fi transformările materiale, cantitatea de

energie rămâne constantă. Această lege de constanță a energiei, spune Wundt, nu este valabilă în viața psihologică. Aici vom constata o lege profund deosebită, legea creșterii energiei. Energia psihică sporește și numai așa ne putem explica evoluția ascendentă a vieții sufletești în interiorul cosmosului, atât a vieții individuale, cât și a celei colective.

Vom recunoaște aici o opinie înrudită cu ceea ce va fi curentul bergsonian, caracterizat așa de puternic printr-un mănunchi de idei, din care nu lipsește nici creșterea energiei psihice, nici actul pur (numit durata pură), nici legi cu totul aparte pentru viața sufletească. Din punctul acesta de vedere, concepția lui Wundt apare ca o prevestire a concepției bergsoniene, nu vorbesc de filiație, pentru că este infinit probabil să nu fi existat nici o influență directă de la Wundt la Bergson.

Dacă viața sufletească – spune Wundt – este activitate, act, atunci – continuă el mai departe – fenomenul sufletesc cel mai tipic este fenomenul de voință. Fenomenul de voință este acela în care se relevă, în care se destăinuiește mai limpede calitatea de act, de activitate. Pentru aceasta concepția lui Wundt mai poartă și numele de voluntaristă, nume pe care, de altminteri, îl poartă și concepția lui Schopenhauer, cu toate că asemănările dintre Schopenhauer și Wundt sunt din cale afară de reduse.

După Wundt, lumea se compune dintr-o pluralitate de centre de voință, acțiunea fiecărui centru fiind limitată de alte centre de voință, mai ales de acelea din vecinătate. Acțiunea centrelor de voință se împiedică reciproc, se lovește una de alta și din această lovire izvorăște conștiința. Dar acea conștiință neapărat nu poate să pătrundă în inima lucrurilor, ea este pur și simplu expresia acelei limitări, a acelei împiedicări reciproce. Prin urmare, pânza de imagini care formează lumea exterioară nu este o cunoștință adecvată realității, așa cum aceasta este în sine, ci mai mult un simbol al realității adevărate.

Poate mai interesante decât aceste aspecte generale ale filosofiei lui Wundt sunt alte contribuții de o natură mai specială, mai ales în domeniul psihologiei și în domeniul teoriei cunoștinței.

Din moment ce viața sufletească este acțiune, din moment ce Wundt este voluntarist, evident că va concepe sufletul omenesc ca spontaneitate și inițiativă. Această inițiativă dinamică se evidențiază mai mult în funcțiunile superioare ale spiritului nostru. Spiritul nostru are și funcțiuni inferioare, de caracter mai mult sau mai puțin mecanic, cum sunt senzațiile, reziduurile memoriale și asociația dintre reprezentări, însă în funcțiunile superioare există inițiativă. Această inițiativă spontană, Wundt o denumește cu cuvântul, foarte cunoscut astăzi, apercepție.

Apercepția aceasta este drept că a rămas puțin cam vagă. În psihologia lui Wundt există un singur fenomen legat de dânsa, care apare într-o formă mai clară. Acesta este fenomenul de atenție. În atenție se vădește inițiativa și spontaneitatea. Sunt foarte interesante chipurile în care Wundt explică cu ajutorul fenomenului de atenție o mulțime de produse intelectuale superioare. Așa, bunăoară, seria numerelor 1 – 2 – 3 – 4 – ... până la infinit are caracterul discontinuității. Între numere există intervale, prin urmare, seria numerică se compune dintr-o serie de pulsațiuni și de zvâcniri întrerupte. Ei bine, această serie numerică are ca fundament, după Wundt, tocmai caracterul discontinuu al atenției noastre. Actul de atenție nu durează, ci apare în formă de pulsațiuni întrerupte de intervale, așa că se poate lega acea creație a spiritului omenesc, care este seria numerică, tocmai de acest caracter psihic al atenției[1].

Sau, bunăoară, actul de judecată. Să vedem la o judecată logică, totdeauna cu doi termeni, subiect și predicat, de pildă *zăpada este albă*, cum explică Wundt caracterul ei

---

[1] A se vedea: *Logik*. Ed. a 3-a, Vol. I, p. 510.

necesarmente binar? Îl explică tot din caracterul de discontinuitate al atenției. Când faci judecata: *zăpada este albă*, nu iei noțiunea separată de *alb* și noțiunea separată de *zăpadă* și le unești împreună, ci ai în prealabil o reprezentare unitară – *zăpadă albă* – pe care o descompui în obiect și în una din însușirile sale. Ei bine, această descompunere, această despicare, din cauza felului actului de atenție, nu se poate face decât o singură dată în aceeași clipă, și făcându-se o singură dată despicarea, nu pot rezulta decât două fragmente și de aceea o judecată nu are decât doi termeni, pe când asociațiile mecanice pot să aibă un lanț nesfârșit[1].

În teoria cunoștinței Wundt ne oferă iarăși contribuții interesante. Așa de pildă el ia parte destul de vie la faimoasa ceartă dintre raționaliști și empiriști, dintre filosofii care susțin că totalitatea cunoștințelor noastre ne vine din experiență, spiritul fiind o simplă *tabula rasa* care înregistrează, și alți filosofi care susțineau că cea mai însemnată parte a cunoștințelor noastre nu ne vine din experiență, ci constituie o zestre a spiritului nostru. Mai târziu s-a văzut că nici una dintre cele două filosofii nu era așa de tare și-atunci s-au făcut încercări de conciliere: cea mai celebră este aceea a lui Kant, care a arătat că o parte a cunoștinței (materialul) vine din experiență, altă parte (forma), din spiritul nostru, și se contopesc într-un întreg.

Wundt se amestecă și dânsul în această controversă și ia următoarea atitudine interesantă. El mărește cât poate mai tare contribuția experienței, participarea ei; micșorează aportul intelectului nostru, însă fără a-l suprima cu desăvârșire. Wundt va susține neclintit că cel puțin rațiunea, cu funcțiunile sale logice, este apriorică. Și-atunci ce este cunoștința noastră, după Wundt? Cunoștința noastră, după dânsul, este elaborarea experienței cu ajutorul funcțiunilor logice ale rațiunii noastre, și din această elaborare derivă,

[1] Op. cit. pag. 59.

deosebit de conceptele individuale, o serie de principii foarte importante în știință, cum ar fi cauzalitatea, substanța – principii, după Kant, apriorice și ele, dar care, după Wundt, sunt numai semi-apriorice, ele fiind adaptări ale rațiunii logice la aspectele constante ale experienței[1].

Dar să nu întârziem prea mult la aceste amănunte și să folosim finalul conferinței pentru unele caracterizări mai generale ale structurii filosofice a lui Wundt, precum și a limitelor ei.

Cu toate că Wilhelm Wundt este, în parte, idealistul influențat de filosofia națională germană, totuși în fond el este și rămâne un pozitivist, un cugetător stăpânit puternic de faptele concrete, deasupra cărora zboară cu fâlfâiri greoaie de pasăre domestică, ce nu poate să se ridice din cale-afară sus. Evident, nu pozitivist chiar în felul lui Auguste Comte. Comte nu admite nici o depășire a domeniului faptelor concrete și este așa de intransigent încât el confundă în aceeași aprigă admonestare pe lângă metafizicienii care caută să cunoască esențele lucrurilor, chiar pe savanții care trec dincolo de domeniul concret al datelor sensibile și caută să suprime unele discontinuități și diferențe pe care le constată simțurile noastre. Evident, Wundt nu este pozitivist în acest fel. El va admite unificarea științelor și schițează chiar un fel de metafizică – ce e drept, cam palidă și fără pitoresc; dar în genere dânsul rămâne tiranizat de realitatea faptelor concrete și este foarte șovăielnic să se depărteze de la ele.

Voi alege câteva exemple caracteristice. Mai întâi Wundt nu admite și nu recunoaște noțiunea de *inconștient* pentru psihologie. Această noțiune, pe care o introdusese Leibniz, pe care a dus-o la suprema potență filosoful Eduard von Hartmann, are astăzi un rol considerabil în psihologia contemporană. După Wundt, viața sufletească este legată

---

[1] A se vedea bogatele capitole despre *Cauzalitate* și *Substanță* în *Logik*, Vol. I, p. 574-618.

necesar de conştiinţă; ceea ce nu apare în conştiinţă nu este viaţă sufletească, ci fapt fiziologic sau lume fizică. Şi din cauza aceasta, pe lângă altele, psihologia lui Wundt pare perimată faţă de teoriile psihologice contemporane. Pentru ce Wundt îngustează într-atât câmpul psihologiei, încât multe din fenomenele vieţii sufleteşti devin enigmatice, neînţelese? Tocmai pentru că avea mentalitatea prea pozitivistă, pentru că înţelegea să se ţină strâns de indicaţiile faptelor concrete şi să nu facă analogii imprudente în domenii ce-i păreau eterogene.

Alt exemplu. În cadrul filosofiei sale, Wundt afirmă în mod dogmatic: orice realitate este sau fizică sau psihică, a treia posibilitate nu există. Cu toate acestea, ştim din istoria filosofiei că au fost mari gânditori care admiteau şi alte posibilităţi de fiinţare decât ipostaza fizică sau cea sufletească. Aşa, bunăoară, Spinoza admitea că substanţa sau natura posedă o infinitate de atribute din care *noi* nu cunoaştem decât două, întinderea şi gândirea. Kant admitea un *lucru în sine* care depăşeşte şi viaţa sufletească şi lumea fizică. Schelling admitea un absolut care stă neutral între aceste două aspecte, spirit şi materie. În sfârşit, Spencer, contemporanul lui Wundt, postula şi dânsul un incognoscibil, care depăşeşte înfăţişarea lumii cunoscute. Şi mai presus de aceste testimonii pe care le aduce istoria filosofiei, se pot găsi şi argumente de natură teoretică. Faptul că legile vieţii sufleteşti nu pot fi deduse din legile fizice, şi nici legile materiei din legile vieţii sufleteşti, te-ar îndruma oarecum spre ipoteza că mai există şi alte genuri de realităţi, dincolo de spirit şi materie, unde s-ar cuprinde raţiunea explicativă a ambelor aspecte, precum şi aceea a colaborării lor. În orice caz, chiar dacă ipoteza aceasta nu este necesară, în tot cazul nu este absurdă; şi totuşi, Wundt proclamă în mod dogmatic că nu pot să existe alte genuri de realitate decât spirit sau materie. Pentru ce? Tocmai din cauza mentalităţii sale pozitiviste, care-l înlănţuia de planul em-

piric și nu-l îndreptățea să facă ipoteze, oarecum prea depărtate de domeniul faptelor experienței.

În sfârșit, mai citez și al treilea exemplu de mentalitate pozitivistă. La un moment dat a existat o faimoasă polemică, de mare amploare dialectică, între Wundt și logicianul Sigwart asupra principiului cauzalității[1]. Cam toată polemica se învârtea în jurul unui exemplu: arunci o piatră în văzduh și piatra cade la pământ: care este cauza căderii acestui corp?

— Sigwart spune: „Este gravitația, care atrage piatra la pământ."

— Wundt obiectează: „Nu, cauza căderii corpului la pământ este aruncarea lui în sus, prin urmare fenomenul precedent."

Mare discuție pe chestia aceasta.

— Sigwart răspunde: „Da, dar pentru ce, după ce ai aruncat piatra, cade? Tocmai din cauza gravitației."

— Wundt zice: „Da, gravitația are și dânsa un rol, s-o botezăm *condiția permanentă* a fenomenului căderii corpului, dar cauza unui fenomen nu poate să fie o forță ocultă, ci un fenomen anterior, omogen și de aceeași natură."

— Sigwart insistă: „Nu, cauza este gravitația (căci ce înseamnă expresia: condiție permanentă?), iar aruncarea pietrei în sus este ocazia care face ca legea gravitației să intre în funcțiune."

Se știe că la orice întâmplare există cauze eficiente și cauze ocazionale. Bunăoară, când aprinzi un chibrit și dai foc unui butoi cu pulbere, cauza eficientă ar fi forța pulberii, iar cauza ocazională este chibritul aprins. Ei bine, pozitiviștii au această tendință de a transforma cauzele ocazionale în cauze adevărate, iar cauzele eficiente a le exila în domeniul metafizic – în orice caz, de a menține

---

[1] Polemica se poate urmări în opera lui Sigwart: *Logik*, II, p. 781-783 (Ed. a 3-a).

aplicarea cauzalității pe planul vizibil al suprafeței concrete. Și Wundt din acest punct de vedere se inserează în mod indiscutabil în cadrul mentalității pozitiviste.

Vă spuneam adineauri că psihologia lui Wundt este astăzi foarte discutată. În timpul vieții sale putem zice că dânsul era mult mai celebru ca psiholog, unde făcuse școală, decât ca filosof unde n-a prea avut discipoli caracterizați. Printre cei ce se îndoiau de valoarea lui filosofică, am putea să cităm pe Windelband, celebrul istoric al filosofiei, care nu voia să-l recunoască drept mare filosof, și-l intitula constant: „der berühmte Psychologe“[1].

Astăzi și opera lui de psiholog este foarte contestată. Am avut prilejul chiar în anul acesta să cunosc de aproape și să am o lungă convorbire cu profesorul Piaget de la Universitatea din Geneva, unul dintre cei mai distinși reprezentanți ai psihologiei contemporane, și care, spunându-mi că „psihologia de astăzi s-a schimbat fundamental“, la întrebarea mea: „Dar din Wundt ce rămâne?“ mi-a răspuns: „Ce rămâne? – nimic, absolut nimic, pe Wundt vi-l trecem dvs. la filosofie“. Vasăzică psihologii îl azvârle la filosofi și filosofii la psihologi. Pentru unii însemnătatea lui Wundt constă în aceea că a fost cel mai mare psiholog dintre toți filosofii, iar pentru alții, cel mai mare filosof dintre toți psihologii.

În situația aceasta, mai-mai că s-ar putea face și cu dânsul gluma pe care cândva a făcut-o un adversar al lui Richard Wagner. În timp ce un admirator pasionat al lui Wagner, fremătând de entuziasm, spunea că el îl așază pe Wagner mai sus ca Beethoven și Goethe – se știe că Wagner a fost și muzicant și poet –, acela care denigra răspunde

---

[1] Este drept că și Wundt îl înțepa pe Windelband în toate ocaziile. Chiar în repertoriul bibliografic pe care Wundt îl întocmește în *Einleitung in die Philosophie*, operele lui Windelband sunt ironic caracterizate.

că-și poate da și el consimțământul, pentru că Wagner a făcut poezii mai bune decât Beethoven și compoziții muzicale mai bune decât ale lui Goethe.

Este adevărat că psihologia contemporană și-a așternut temelii cu totul noi. Pe când în psihologia veche, în așa-numita psihologie asociaționistă, întregul sufletesc se explica din mici elemente atomice care se combină și se asociază întocmai ca în lumea fizică, psihologia modernă adoptă o cale inversă, în sensul că fenomenele elementare ea le explică din activitatea întregului, factorul primar fiind întregul și nu elementele – vasăzică o poziție exact inversă de cum avea psihologia veche.

Care este din punctul acesta de vedere situația lui Wundt? Este adevărat că în psihologia lui găsim admisă cu vigoare unitatea vieții sufletești; totodată, Wundt a susținut că viața sufletească este călăuzită de legi cu totul deosebite de acelea ale lumii fizice și a avut ambiția să le descopere și să le formuleze. Totuși, din cauza științifismului și a educației sale naturaliste, Wundt în psihologia lui procedează tot atomistic, pornește de la senzații la combinările lor. Este adevărat că Wundt filosoful prezintă voința ca fenomenul primar, însă nicăieri nu-l vedem în opera sa psihologică luând voința ca punct de plecare și căutând să derive din voință toate fenomenele sufletești; dimpotrivă, voința apare la urmă ca o sinteză, ca un produs. Chiar noțiunea de *sinteză creatoare*, căreia dânsul îi atribuie o importanță atât de specifică în domeniul vieții sufletești, implică în realitate existența *prealabilă* a componentelor, deși el socotea unitatea complexă ca faptul primar. Căci logic vorbind nu unitatea sintetică trebuia concepută ca o asociere ascendentă, ci elementele, ca produsul unei disocieri descendente. Este drept, de asemenea, că Wundt introduce noțiunea de apercepție, de spontaneitate diriguitoare dar o lasă îndeajuns de vagă. Ceva mai concretă e noțiunea de atenție strâns legată de apercepție și de eu, dar la care e riscant să reduci integral

toată inteligența, care are și un conținut specific pe lângă dinamismul spontaneității.

Este foarte adevărat că imensa dezvoltare a științelor naturii a înăbușit la un moment dat, a copleșit în orice caz, viața sufletească și a fost o muncă extrem de dificilă pentru psihologi ca să degajeze, să scoată noțiunea sufletului de sub masa enormă a faptelor materiale; este adevărat deci că primii psihologi au fost timizi și s-au mărginit să stabilească o serie de fapte psihologice care erau mai mult niște reflexe ale fenomenelor fizice și în strictă dependență de ele; apoi unele funcțiuni vagi – mai mult etichete denominative – printre care și ideea eului, găsită aproape sufocată sub apăsarea forțelor fizice[1].

Psihologia la început lupta foarte greu cu științele naturii, care aproape invadaseră și domeniul ei. Ea n-a putut deci din prima clipă să asigure autonomia vieții sufletești. Dar a fost altă disciplină filosofică, ce – aflându-se pe altă poziție – a salvat autonomia spiritului în timp ce psihologia vegeta. Aceasta este teoria cunoștinței, mai ales aceea de formă aprioristă. După cum, bunăoară, se spune că papalitatea este aceea care a salvat ideea imperială romană în timp ce nu exista, din cauza vicisitudinilor, un stat politic italian, tot așa teoria cunoștinței a făcut acest serviciu de a fi salvat autonomia sufletească, în timp ce psihologia începândă nu avea absolut nici o putere. Și este caracteristic că Wundt, care în psihologie abia introduce noțiunea vagă a apercepției, în teoria cunoștinței salvează autonomia sufletului, afirmând aprioritatea netăgăduită a funcțiunilor logice, ineitatea rațiunii noastre.

Eu socot însă că și psihologia contemporană cam exagerează; exagerează atunci când voiește a suprima, grămadă,

---

[1] Este aproape comic faptul că, pornindu-se de la ideea că știința *naturii* s-a perfecționat numai după eliminarea oricărui factor psihic din conținutul ei, s-a urmărit această eliminare din domeniul *psihologiei* însăși!

toate rezultatele vechii psihologii asociaționiste. Tot de la d. Piaget rețin cuvântul: „nu mai există legile de asociație, și nici o explicație care să derive întregul din părți". Eu socot că în cuprinsul vieții sufletești, în afară de spontaneitatea vie, există și laturi de o natură mai mecanică relativ de sine stătătoare și cu norme relativ independente.

Ce filosof a susținut cu mai multă vigoare spontaneitatea dinamică a vieții sufletești decât Bergson? Ei bine, Bergson însuși recunoaște că, cu toată spontaneitatea vie, la periferia vieții sufletești există un fel de marasm, de oboseală, de automatism, și astfel această regiune ar putea să fie mai departe tratată întrucâtva independent. Ar fi o regiune oarecum autonomă, cu legi aparte, pe care nu va putea să le devieze prea tare acțiunea *întregului* sufletesc.

Firește, nu s-ar mai acorda legii de asociere caracterul august de altădată și nu s-ar mai face dintr-însa un fel de gravitație a vieții sufletești – dar cu o importanță secundară ar putea să dăinuiască mai departe.

De aceea, când văd că Wundt ia o atitudine intermediară între psihologia asociaționistă veche și psihologia nouă a spontaneității și a întregului sufletesc – cu toate că atitudinea aceasta a fost la dânsul imperfect realizată, nu mă pot opri să cred încă în nota ei de înțelepciune și în părerea că tot ea va fi formula unui viitor mai îndepărtat. Căci va veni mai târziu un timp, când se va face o sinteză normală între psihologia veche și psihologia nouă, astăzi într-o dușmănie ireductibilă, după teză și antiteză, va veni neapărat sinteza, care, conform doctrinei lui Hegel, le va concilia pe amândouă, acordând fiecăreia îndreptățirea ei relativă.

Wundt face și el un fel de sinteză, dar eroarea sintezei lui Wundt este de a fi fost prematură. O sinteză valabilă trebuie să aibă loc după ce s-a produs și teza și antiteza, iar sinteza lui Wundt a venit cronologic la mijloc, între teză și antiteză, barând drumul antitezei și a sosirii ei inevitabile. Monarhia constituțională în Franța n-a venit îndată după

monarhia absolută. După monarhia absolută a urmat revoluția – antiteza – și numai pe urmă a venit sinteza, monarhia constituțională. Este drept că au fost oameni care nu voiau revoluție, ca de pildă Voltaire, care cerea să se treacă dintr-o dată la o monarhie constituțională; dar gândul său nu s-a împlinit, căci după teză trebuia să vină întâi antiteza. Și psihologia lui Wundt a fost prematură pentru că ea nu urmează după reacția antitezei, ci s-a interpus între teză și antiteză. Această psihologie este denigrată și atacată astăzi, dar eu socotesc – și cu asta închei prezenta conferință comemorativă – că va veni o zi, într-un viitor mai îndepărtat, când ceasul sintezei va apărea firesc, când se va face mai multă dreptate lui Wilhelm Wundt și se va recunoaște într-însul, cu mai multă generozitate, un mare precursor.

FELIX RAVAISSON*
(medalion)

Filosoful francez Felix Ravaisson, a cărui viață excepțional de lungă e aproape coextensivă cu durata secolului al XIX-lea (născut sub primul Imperiu, în 1813, Ravaisson a încetat din viață sub a treia Republică, în anul 1900), cugetătorul acesta – zic – ar fi putut să ia loc cu ușurință pe linia avansată a filosofilor de primă mărime, ca unul care a semănat importante idei originale, constituind efectiv în lanțul evoluției filosofice o verigă de neînlăturat, dar din cauza împrejurărilor că și-a exprimat interesanta sa concepție mai mult sub formă de schiță, nedezvoltată sistematic la toate domeniile existenței, critica obiectivă e nevoită să-l retragă cu un pas înapoi față de șirul filosofilor culminanți, păstrându-i totuși un loc de onoare în ansamblul gânditorilor cu renume mondial.

Felix Ravaisson nu și-a închinat întreaga sa activitate exclusiv investigațiilor filosofice, pe care le-a săvârșit la intervale, și mai mult solicitat din afară.

A trebuit ca Academia de Științe Morale și Politice să instituie un premiu, ori a trebuit să primească de-a dreptul o însărcinare oficială, ca să-și redacteze lucrările sale cele mai masive *Essai sur la Métaphysique d'Aristotel* și *Rapport sur la philosophie en France au XIX-ème siècle*. Opera sa de dimensiuni restrânse *De l'Habitude* – dar extrem

* Reprodus după *Studii istorico-filosofice*. Serie nouă, Edit. Casei Școalelor, 1943, p. 79-85.

de importantă din punct de vedere al cuprinsului – a fost teză de doctorat; iar privirea sa sintetică asupra cosmosului – schematică și compusă din fragmente care nu erau desăvârșit sudate – a fost o lucrare necontenit amânată și nici de tot isprăvită, care s-a publicat ca scriere postumă, sub titlul caracteristic de *Testament philosophique*. Restul, articole ocazionale ori cuvântări filosofice festive, ținute în calitatea sa de inspector general căci spiritul acesta, eminamente filosofic, n-a căpătat catedră universitară și a trebuit să rămână la periferia învățământului, în funcții administrative, de unde a exercitat totuși asupra gândirii filosofice franceze, în speță asupra noului spiritualism, o influență incomparabil mai adâncă decât atâția alții care dispuneau de amvonul permanent al catedrei, dar nu aveau în schimb alte mijloace și alte puteri sufletești.

Felix Ravaisson a mai deținut și altă funcție importantă, treizeci de ani încheiați, aceea de conservator al Muzeului Luvru – aceasta în legătură cu o altă aptitudine, aceea de artist, pictor și sculptor și mai ales în calitatea sa de emerit cunoscător al artei și de eminent arheolog. Ravaisson, pare-se că a expus la Salon portrete reușite, în special desene foarte prețioase, iar intimii săi afirmă că în forul său lăuntric se socotea o reîncarnare autentică a lui Leonardo da Vinci, desenând, ca acesta, cu mâna stângă și năzuind să-i semene cât mai mult la figură, cu toate că, de fapt, și-a mărginit revărsarea bărbii leonardiene la două imense favorite aplicate pe o figură expresivă, cu mustăți rase.

În calitatea sa de arheolog, Felix Ravaisson a publicat remarcabile studii de specialitate, ca acela asupra monumentelor funerare la greci și mai ales cercetarea, necontenit reluată și publicată în vreo trei versiuni distincte, asupra Venerei din Milo, căutând cu o ostentație, care unora a părut puerilă, să întregească brațele frânte ale statuii și să ghicească înfățișarea pe care o va fi avut statuia nemutilată. Convingerea lui a fost constant aceasta: că Venera din Milo făcea

parte dintr-un grup, în care mai figura și războinicul Marte, îngenuncheat și îmblânzit de grația suverană a frumuseții întruchipate.

Oricât de ipotetică va fi fost această interpretare, ea nu era însă străină de însemnătatea filosofică pe care Ravaisson o acorda frumuseții în structura existenței totale, precum și sentimentului pe care frumusețea îl dezlănțuie: scânteia iubirii, care domolește, atrage și supune.

Aninându-și concepția sa spiritualistă de aceea a înaintașului său, *Maine de Biran*, care socotea că fondul existenței ar fi efortul, Ravaisson observă că orice sforțare presupune o țintă, o dorință. Dorința este, la rândul ei, anticiparea unei posesiuni, a unirii cu altceva. Dorul presupune deci iubirea, care ar constitui astfel substanța ultimă a eului nostru. Mergând cu dialectica mai departe, Ravaisson ajunge la excitantul iubirii, care este frumusețea.

În scurt, Ravaisson ancorează la un spiritualism *afectivist* și *estetic*, întrucât, după dânsul, orice dinamism presupune o finalitate care explică *efortul* prin *atracția* scopului. Expresia acestei atracții e dorința, care se explică prin iubire, trezită la rândul ei prin frumusețe.

După cum în domeniul astronomic stăpânește legea atracției, cârmuind planetele în orbite, tot așa, spune Ravaisson, există și în domeniul moral un soare, în jurul căruia gravităm. Atributul de căpetenie al acestui soare inteligibil este frumusețea, provocatoare de iubire. Acest soare spiritual identic cu divinitatea trebuie conceput, scrie Ravaisson, ca o „frumusețe absolută“. „Dacă frumusețea este mobilul sufletului, ceea ce îl face să iubească și să voiască, cu alte vorbe să existe, frumusețea, și îndeosebi aceasta perfectă, conține secretul lumii, iar estetica, socotită în principiile sale, este filosofia însăși.“

Firește, frumusețea divină este totodată și iubire nemărginită, căci numai așa a putut, creându-ne din sine, să așeze și în noi iubirea ca substrat al sufletelor noastre.

E momentul să spunem că spiritualismul lui Ravaisson nu s-a putut restrânge la un *dualism* metafizic în felul cartezian către care părea să încline în cele din urmă și influentul său contemporan, Victor Cousin, adică să admită că alături de realitatea spirituală ar exista, perfect distinctă și cârmuită de legi deosebite, o substanță fizică, inertă, fără urmă de spiritualitate. Ravaisson e convins că și atracția gravității fizice are aceeași origine spirituală, în sfârșit că materia nu e decât o formă exterioară și oarecum amorțită a aceleiași esențe universale, care este de natură sufletească.

În opoziție cu materialismul, care susține că substratul unic al realității e de natură corporală, deși nu reușește niciodată, cu toate silințele sale, să derive viața psihică din mecanismul lumii fizice, concepția spiritualistă susținea că realitatea ultimă, departe de-a fi întindere brută, e din contră de esență spirituală, că lumea fizică, dânsa, e un derivat al vieții sufletești. Inferiorul nu poate explica niciodată superiorul, adică materia spiritului, insistă Ravaisson, putem însă adopta mult mai lesne calea inversă, anume cerând superiorului să explice inferiorul, căutând adică în legile spiritului cheia explicativă a fenomenelor și a ordinii materiale.

Desigur, ideea că mai ușor superiorul explică inferiorul, decât viceversa, pare ademenitoare. Dar asta nu înlătură dificultățile de fapt, fiind necesar a se arăta anume *cum* și *în ce mod* mecanismul material izvorăște din spontaneitatea psihică, în sfârșit, prin ce metamorfoză legile eterogene ale lumii fizice pot deriva din funcțiunile vieții sufletești. Față de această obligație, spiritualismul rămăsese neputincios, cel puțin la înaintașii lui Ravaisson, chiar la unul de talia lui Leibniz, care dispunea de resurse dialectice cu totul excepționale. Filosoful francez, de care ne ocupăm acum, este cel dintâi care propune o explicație ingenioasă, un mijloc nou prin care să se lămurească tranziția de la spirit la materie, de la spontaneitate la mecanicism, de la viața conștientă la automatismul inconștient. Acest termen de

mijloc, care să poată reuni cele două capete eterogene, este *fenomenul obişnuinţei*, care formează tema operei deja citate, *De l'Habitude*. Habitudinea, zice Ravaisson, este o a doua natură, care îşi are raţiunea sa în natura primitivă. Habitudinea izvorăşte din conştiinţă şi voinţă, dar ea tinde către precizia şi viteza inconştientului. Să-şi amintească oricine de diverse fenomene ca: umbletul, scrisul, cântatul la clavir etc., care la început, atât cât se executau cu conştiinţă deliberativă, erau şovăitoare, greoaie, imperfecte, şi cum prin repetare şi obişnuinţă au devenit instinctive, precise, repezi, desăvârşite. Continuitatea şi repetiţia scad sensibilitatea şi sporesc motilitatea. În timpul activităţii reflectate, dorinţa este separată de scop, dar o dată născută habitudinea, ele se confundă, se împreună. Ideea capătă corp iar conştiinţa dispare.

După acest model trebuie concepută toată activitatea naturii, care este în fond inteligenţă şi iubire, căzute în inconştient şi executându-se cu precizie automată. În legile propriei noastre activităţi spirituale, putem să descifrăm enigma legilor naturii, care nu sunt altceva decât degradările vieţii conştiente. Inconştientul fizic se leagă deci de spiritualitate prin trepte insensibile, căci el poate fi interpretat ca o mecanizare a spontaneităţii psihice prin habitudine. Lumea fizică este astfel spirit amorţit şi automatizat, păstrând totuşi pecetea originii sale prin aceea că mecanismul ei se subordonează cauzelor finale şi urmăreşte fără ştire realizarea lor. În orice caz, după cum tălmăceşte Ravaisson, legea mecanică este ceva derivat, nu primitiv. Analog procesului de habitudine, pe care îl cunoaştem din experienţa noastră, automatismul fizic este activitate spirituală degradată, congelată, sau, din alt punct de vedere, un înveliş exterior al acesteia, cum e cuvântul faţă de gândire. Prezenţa finalităţii deasupra mecanicismului stăruie şi în lumea fizică, deoarece, cum spune textual Ravaisson, „dacă suprimi

direcția, suprimi mișcarea; tot așa desființezi mecanismul, dacă vei suprima finalitatea".

Iată contribuția așa de originală adusă de Ravaisson la instaurarea spiritualismului, găsind cu dibăcie mijlocul să derive aspectul fizic din spontaneitatea spirituală, ceea ce fusese dificultatea principală de care se izbea mai înainte teoria spiritualistă. Orice cunoscător al filosofiei vremurilor noastre va descoperi ușor în această soluție o idee inspiratoare, ba chiar o esențială trăsătură a concepției bergsoniene, lucru recunoscut de Bergson însuși, într-un frumos elogiu, pe care i l-a făcut, la Academia de Științe Morale și Politice, înaintașului său Ravaisson. Ideea a fost deci extrem de fecundă și influența ei s-a produs fără zăbavă.

Ar mai fi de amintit și alte poziții interesante ale acestui filosof, mai mult sau mai puțin legate de teza sa principală. Ne vom opri la două din ele: prima ar fi evoluția universului și, în sfârșit, cealaltă, însăși geneza lui.

Se înțelege de la sine că evoluționismul preconizat de Ravaisson – și ar fi fost greu ca un filosof dinamist ca dânsul, în plin secol al XIX-lea, să fie antievoluționist – se înțelege, zic, de la sine că evoluționismul lui Ravaisson nu putea fi pur mecanic ca acela al lui Spencer, ci mânat de un imbold lăuntric, de o năzuință și de un țel. Ravaisson admite și dânsul, bunăoară, că spețele animale alcătuiesc o serie de trepte ascendente, dar aceasta nu s-a produs prin jocul orb al selecției, ci corespunzător unei intenții inițiale. Scopul suprem al creației a fost de la început omul – cel mai înalt model de spiritualitate și frumusețe –, așa că am putea să spunem că s-a început creația cu omul, care totuși n-a putut să fie realizat îndată, ci trecându-se printr-o serie de ciorne imperfecte, care se depășeau succesiv. Ravaisson culege o serie de probe biologice, că în gândul creației a existat tipul omenesc de la început. Un indiciu ar fi că „la rasele primitive de animale, înainte de apariția omului, existau în conformația și instinctele lor mai multe trăsături

de umanitate decât în cele care au urmat“ (ar fi vorba aici de vădirea unei intenții inițiale, la care s-a renunțat pe urmă, când s-a observat că tipul omenesc nu poate fi înfăptuit pe acea treaptă de evoluție); un alt indiciu ar fi constatarea că „animalele, și în special cele vecine cu omul, cuadrumanele, arată în anii lor fragezi dispoziții pe jumătate omenești, care dispar pe urmă“, ceea ce ar însemna că natura, pentru a-și ajunge scopul său ultim – realizarea omului –, „face un efort superior rezultatului imediat pe care îl poate atinge, pentru a-și reînnoi ulterior alte tentative“. „La fiecare treaptă de ascensiune – zice Ravaisson – dezvoltarea e oprită de o manieră sau alta“... dar eșecul este în genere reparat repede, prin faptul că natura creează alte organe mai modeste, potrivit nivelului treptei, restabilind un echilibru și-o armonie. Acolo unde echilibrul nu se poate realiza, avem „monștrii“, care sunt neviabili, dar care sunt, totodată, și o dovadă că natura râvnește să sară la țelul ei final, chiar atunci când se află pe-o treaptă mai înapoiată.

Evoluționismul lui Ravaisson este așadar teleologic și estetic. Poate forma lui prea schematică l-a împiedicat pe filosoful francez să utilizeze și o altă idee care decurgea din concepția sa estetică despre lume: ideea că linia ce domină în împărăția frumosului este aceea ondulatorie, serpentina, care nu poate fi niciodată descompusă în elemente geometrice rigide. Venera, ieșită din spuma mării, a pășit pe mal ondulându-se, prelungind curba valurilor din care a răsărit...

Ar fi fost interesant ca Ravaisson să exploateze filosofícește această idee, pe care o împrumutase de la Leonardo da Vinci dacă nu cumva va fi socotit că are drept de autor asupra a tot ce produsese încarnarea sa anterioară...

Ar fi fost interesant să fi întocmit și el pe această bază metafizico-estetică un sistem de „ondulație universală“. Ideea însă, după ce a fost de câteva ori afirmată, a fost

îndată părăsită, în orice caz fără a fi servit drept axă la construcția unui evoluționism mai dezvoltat.

Oricum, contribuțiile lui Ravaisson la ideea evoluționistă din *Testament philosophique* sunt și rămân interesante, depărtându-se ca structură de evoluționismul englez Darwin-Spencer, pe atunci atotstăpânitor, și în schimb înrudindu-se de aproape cu cel al romanticului Schelling, pe care în tinerețe Ravaisson l-a cunoscut și audiat la München, fără să se poată stabili precis cota înrâuririi, mai ales că acolo filosoful francez a stat puțină vreme, și pare-se știa prea puțin nemțește.

Și-acum sosim la ultima chestiune.

În cursul reflecțiilor sale, Ravaisson nu-și abate privirea nici chiar de la cea mai îndrăzneață întrebare: pentru ce și cum a creat lumea Dumnezeu?

Răspunsul este următorul:

Dumnezeu este iubire infinită, iubire care se sacrifică, tăind o parte din substanța sa proprie. „Din ceea ce Dumnezeu a anulat, zice Ravaisson, din ceea ce a suprimat din plenitudinea infinită a ființei sale, a născut printr-un fel de deșteptare și înviere tot ceea ce există.“

Această concepție a unui Dumnezeu care creează rupând din sine, sacrificându-se, se deosebește și de interpretarea platonică, unde Dumnezeu creează lumea din belșugul unei plenitudini care se revarsă (așadar printr-o expansiune fără sacrificiu), precum se deosebește și de aceea a maestrului său Schelling, după care în cuprinsul plenitudinii divine ar fi avut loc o răzvrătire, care a determinat o separație prin căderea în păcat   reluare teosofică a revoltei lui Lucifer.

Care din aceste trei interpretări ar fi mai satisfăcătoare? Aceasta depinde de gustul fiecăruia, singur în drept să decidă, acolo unde nu există verificarea și controlul faptelor. Dar parcă câteșitrele apar ceva mai inteligibile decât afirmația absolut mistică a creștinismului, după care Dumnezeu a creat lumea din „nimic“, ceea ce depășește

radical puterile noastre de comprehensiune. Afară doar dacă nu vor fi toate la fel de zadarnice jucării umane, egal de depărtate de abisul insondabil al absolutului, tot așa după cum straturile de nouri, chiar dacă față de noi unele stau mai sus și altele mai jos, sunt totuși egal de depărtate de albastrul inaccesibil al cerului.

ALFRED FOUILLÉE*
1838 – 1912

Filosoful Alfred Fouillée, dispărut numai de zece ani, a fost un spirit înalt și a lăsat după dânsul o operă dintre cele mai vaste. E destul să străbați lunga listă a scrierilor sale, pentru ca să vezi după titlu că n-a rămas problemă de filosofie pe care să n-o fi abordat, ba chiar problemă de actualitate căreia să nu-i fi închinat un număr de pagini, de îndată ce socotea că-i poate așterne baze filosofice. Iar cine pătrunde în opera lui care, cu toată întinderea ei, se poate citi cu spor și cu plăcere – constată numaidecât ce pasiune avea acest filosof pentru discuție, câtă conștinciozitate avea în examinare și cât era de preocupat de a face dreptate tuturor filosofiilor și tuturor concepțiilor, degajând părțile lor bune și armonizându-le astfel în sinteza mai vastă pe care o năzuia în orice împrejurare inteligența sa elastică și eminamente conciliatorie. Deși dialectician dibaci și polemist redutabil[1], nu dărâma niciodată pentru plăcerea de a distruge, ci pentru a coji elementele viabile de partea lor caducă și a le folosi, depășindu-le, într-o concepție unitară, ce după a sa părere s-ar apropia mai mult de adevăr.

---

* Studiu scris în 1922, pentru primul număr al *Revistei de filosofie*. Reprodus după *Figuri și concepții filosofice contemporane*, Alcalay & Co., p. 45-84.

[1] Scrierile din care se poate constata cu deosebire talentul său polemic sunt: *Critique des Systèmes de morale contemporaine*; *Le mouvement positiviste*; *Le mouvement idéaliste*; *La Pensée*.

Filosofia lui Fouillée, deosebit de însuşirile şi de bogăţia ei, ne mai atrage însă luarea-aminte şi prin aceea că reprezintă un caz interesant. Rândurile ce urmează vor arăta despre ce este vorba.

Opera acestui gânditor se înfăţişează pe de o parte cu aparatul, amploarea şi avântul marilor sisteme. În cuprinsul ei se întâlnesc, dându-şi mâna prieteneşte şi uitând o parte din pretenţiile lor, curente filosofice antagoniste. De asemenea, în lumina formulelor ei sintetice se întrevăd o parte din curentele viitoare, care, lepădând forma moderată pe care o aveau în opera lui Fouillée, nu puteau să nu devină cu timpul războinice şi ele. Concepţia acestui filosof este o bogată încrucişare de drumuri şi – repet încă o dată – are dimensiunile şi aspectul construcţiilor impunătoare. Şi totuşi, locul lui Fouillée în galeria filosofilor de rasă nu este dintre acelea sigure şi neclătinate. Există filosofi combătuţi pentru ideile lor fără a li se contesta şi dreptul de a figura în marele Pantheon. Cu Fouillée situaţia este alta şi aprecierea competentă e variată până la ciudăţenie. Iată câteva exemple. Filosoful danez Höffding, unul dintre cei mai însemnaţi istorici ai filosofiei, în al treilea volum al istoriei sale, înfăţişând şi filosofia franceză posterioară lui Comte, îşi intitulează paragraful: *Alfred Fouillée şi filosofia franceză contemporană*, prin urmare, face de la început din acest gânditor figura centrală a perioadei[1]. (Este drept că expunerea nu ajunge decât până la Bergson, căruia filosoful danez îi consacră mai târziu o monografie aparte.) În decursul caracterizării lui Fouillée se spune lămurit că scrierea sa *Psychologie des idées-forces* este „cea mai bună expunere a voluntarismului“, ceea ce nu e puţin lucru când existau filosofi voluntarişti de talia şi vigoarea lui Wundt.

De asemenea, acesta din urmă, în una din ultimele sale

[1] *Moderne Philosophen*. Trad. germ. Bendixen, p. 67-96.

lucrări afirmă că, alături de Guyau, cel mai însemnat filosof francez din ultima epocă este Alfred Fouillée[1]. Deosebit de această scriere mai ușoară, Wundt, în clasica sa lucrare *Grundriss der Psychologie*, trecând în revistă operele de psihologie mai remarcabile care s-au scris în cele din urmă timpuri, afirmă că alături de monografiile specialistului Ribot mai sunt de relevat în filosofia franceză lucrările lui Fouillée[2].

Pe de altă parte Windelband, care este și dânsul unul dintre cei mai autorizați istorici ai filosofiei, în oglinda pe care o dă despre filosofia franceză din secolul al XIX-lea și unde menționează principalele concepții și principalii autori, *nici măcar nu-l citează pe Fouillée*, pomenindu-l pur și simplu în calitate de biograf al lui Guyau[3].

De altfel, am impresia că chiar în Franța celebritatea lui Fouillée nu este dintre acelea așezate și răsunătoare, iar operele sale, deși frumos scrise, n-au atins de exemplu numărul de ediții al lucrărilor lui Bergson, a cărui vază e desigur mai mare și e intrat mai adânc în conștiința lumii culte. Cine citește pioasa monografie a lui Augustin Guyau, fiul filosofului cu același nume și rudă cu Fouillée, monografia care zugrăvește viața și activitatea acestui din urmă filosof, va fi izbit de faptul că autorul ei dă adesea scrierii sale un ton de pledoarie, plângându-se că numele lui Fouillée e de multe ori omis de filosofi mai noi care s-ar cuveni să facă mențiune. Și pentru a-și sprijini elogiile sale, e silit, în lipsă adesea de alte citate, să publice scrisori particulare de la oameni cu autoritate ca Bergson, Taine ori Lachelier[4]. Făcând abstracție de elementul sentimental care, desigur, nu lipsește în pledoaria lui Augustin Guyau sunt însă și afirmații perfect

---

[1] *Die Nationen und ihre Philosophie*. 1918, p. 32.

[2] *Grundriss der Psychologie*, p. 23.

[3] *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, p. 529, 531.

[4] *La Philosophie et la Sociologie d'Alfred Fouillée*, p. 115, 116.

adevărate, care fac rezerva și vălul de neglijare aruncat de unii peste opera lui Fouillée, neexplicabile la prima vedere.

Să începem cu o înfățișare sumară a filosofiei franceze posterioară lui Auguste Comte, determinând în această schiță de ansamblu locul filosofiei lui Fouillée.

Filosofia franceză din a doua jumătate a veacului trecut, cu prelungirile ei până în zilele noastre, este o filosofie constructivă, cu năzuințe și realizări metafizice. Spiritul antimetafizic al lui Comte, cu îngrădirile și reținerile sale în domeniul speculației, deși mai trăiește în câțiva discipoli, n-a putut opri reînvierea metafizică și entuziasmul pentru creațiile ei. Epoca aceasta nu are nimic comun cu acele perioade de oboseală, când cugetătorii, sub pretextul deziluziei și prudenței, se mărginesc la discuții metodologice și cel mult la analiza cunoștinței. Astfel de perioade de lâncezire invocă îndeobște și autoritatea vreunui mare gânditor, care, deși creator el însuși, se va fi întâmplat să formuleze rezerve în contra metafizicii și să devină astfel simbolul unui curent antimetafizic. Așa a servit în Germania pentru câțiva ani de sterilitate speculativă numele lui Kant, luându-se în considerare partea *negativă* a operei sale, iar în Franța numele lui Comte, invocându-se, de asemenea, negările lui. Se prea poate ca în Franța, pe lângă influența pozitivismului lui Comte, să mai fi lucrat în același sens și istorismul lui Victor Cousin, care ar fi vrut să înlocuiască pe viitor filosofia cu istoria ei, afirmând că tot ce este știut în domeniul filosofic se cunoaște deja din sistemele trecute, așa că n-ar mai fi loc să se mai facă cercetări de acum înainte.

Filosofia franceză din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, căreia să-i zicem, cu un termen scurt, noua filosofie franceză, a biruit toate motivele de timiditate sau de antipatie speculativă și are un pronunțat caracter metafizic. Constructivă, fără a înceta să fie critică, ba chiar făurind în scopul construcției metode și operații noi pe care firește caută

a le justifica, noua filosofie franceză mai prezintă și caracterul de a fi spiritualistă, de a reduce mecanismul lumii fizice la un simplu înveliș exterior, la o existență secundară, care maschează profunzimile realității – în esența lor de natură psihică. Desigur, spiritualismul nu este invenția acestei epoci, dar a fost puternic reînnoit de dânsa, dacă mai ales ţineam seamă că tot de numele de spiritualism se prevala și searbăda școală eclectică a lui Cousin, devenită, pentru motive politice, filosofie de stat. Dacă facem abstracție de Taine și Renan, care, cu toate multiplele și strălucitele lor însușiri, au în filosofie un aer de excursioniști amatori, am putea zice că filosofia nouă franceză reprezintă două mari ipostaze:

1. Neospiritualismul determinist.
2. Neospiritualismul indeterminist.

Neospiritualismul *determinist,* deși recunoaște că fondul realității este de natură sufletească, în timp ce materia n-ar fi decât fațada lumii; deși afirmă că evoluția cosmică nu se poate explica din simpla înlănțuire cauzală a fenomenelor fizice, care o lămuresc numai în parte, totuși socoate că desfășurarea proceselor psihice, activitatea și participarea lor la rezultatele cosmice, se face tot în virtutea principiului de cauzalitate, tot în baza acelei legi generale după care antecedentele determină în mod necesar fenomenele care urmează. Nu se poate explica totul în mod mecanic. Procesele sufletești apar și se dezvoltă după alte modalități. Însă, oricât ar fi desfășurarea lor de elastică, de puțin rigidă, de mlădioasă, ele nu se ivesc totuși fără cauză. Rămânând la o parte de determinismul mecanic, nu sunt însă în afară de orice determinism. Își vor fi având regulile lor aparte, însă reguli există; și nu poate fi vorba de erupții absolut nemotivate și fără legătură cu ce fusese mai înainte, chiar dacă în practică, din pricina complexității, cauzele nu se pot întotdeauna descifra. Astfel, această concepție sparge cadrele mecanicismului materialist, dar fără a sfărâma și pe

acelea ale determinismului, pe care îl admite pretutindeni, în domeniul psihic inclusiv. Ca reprezentanți ai acestui mod de a vedea, notăm pe Fouillée și Guyau.

Spre deosebire de această concepție, neospiritualismul *indeterminist* este de părere că determinismul, oricât ni l-am închipui de suplu și de rafinat, rămâne totuși un reflect, un ecou al mecanismului fizic și de aceea, concepând apariția fenomenelor sufletești în chip determinist, o concepem de fapt după modelul lumii fizice și în subordonanța ei. Viața spirituală, care e fondul ultim al realității, are un caracter complet deosebit și nu trebuie să pierdem din vedere ceea ce este original și specific în ea. Viața sufletească, după credința indeterminiștilor, este libertate, creație, creștere necontenită. Fără a se tăgădui existența actelor psihice automate, care se produc printr-un fel de solidificare a curentului sufletesc către periferia sa și în imediata vecinătate a lumii fizice, deci fără a se contesta existența unor repetări constante, care rezultă dintr-un fel de decadență psihică, totuși, în izvorul ei originar și în puritatea sa deplină, viața sufletească este spontaneitate, izbucnire liberă, înnoire imprevizibilă. De aici limitarea determinismului la lumea fizică și cel mult în vecinătatea ei.

Pe filosofii care reprezintă această concepție trebuie să-i separăm în două grupe, mai exact să punem la o parte pe unul dintr-înșii, din cauza prea multor elemente strict personale ce cuprinde doctrina sa. Acesta este Charles Renouvier, care își are bisericuța lui proprie, nu prea mult aer de familie cu ceilalți indeterminiști francezi, și a cărui filosofie, din cauza precumpănitoarelor ei preocupări critice în sens kantian, poartă și numele deosebitor de neocriticism. După ce am scos pe Renouvier, ne rămâne o linie de indeterminiști înrudiți, adevărată familie care administrează și sporește același patrimoniu: Ravaisson, Lachelier, Boutroux, Bergson. Ca să producem și o mică legitimare a separării lui Renouvier de grupa celorlalți e suficient să

menționăm că, pe când după Bergson – filosoful culminant al grupei – discontinuitatea fenomenelor este ceva artificial, lumea fiind în esența ei un proces continuu, după Renouvier, universul este o pluralitate de elemente discontinui, iar continuitatea o iluzie a simțurilor noastre.

Este locul pentru cele ce urmează să cunoaștem mai în amănunte filosofia lui Fouillée. Caracteristica morală a întregii sale străduințe filosofice este tendința conciliatorie. Nu numai că studiază cu interes, dar se apropie cu iubire de toate concepțiile, silindu-se a le face să se iubească și ele, oricât le-ar fi fost de veche dușmănia și oricât se vor fi crezut de suficiente fiecare. Această îmbinare de concepții adverse Fouillée n-o realizează la întâmplare și nici sub formă de tocmeală. Spiritul său drept și vrăjmaș al extremelor a fost ajutat de agerimea necesară pentru a găsi o noțiune filosofică, pe care s-o pună în serviciul constant al acestor concilieri. De aceea filosofia lui Fouillée are un caracter organic și unitar. Această noțiune, care a rămas legată de numele acestui filosof, este: *ideea-forță*.

Pornind de la observarea că nici o idee nu este o pură icoană mintală, că orice reprezentare cuprinde elemente motorii – de exemplu judecata: masa e rotundă, implică schițarea ideală a unei mișcări de ocolire care e izvorul mișcării reale – și aceasta fiindcă toate ideile sunt numai direcții ale voinței, linii de acțiune, Fouillée afirmă puterea de autorealizare a ideilor, tendința lor de a se traduce în act, de a se înfăptui pe dată ce sunt concepute, trecând de la ființa lor subiectivă la o încarnare materială. Dacă am avea în mintea noastră o singură idee – zice Fouillée – și am fi singuri pe lume, ea s-ar realiza instantaneu. Ceea ce întârzie înfăptuirea e concurența cu alte idei și prezența obstacolelor externe. Dar – și acesta e punctul caracteristic al concepției – trecerea ideii la înfăptuire nu se face prin *adăugirea* unui act străin de dânsa, ci prin punerea în libertate a

unei motilități care îi este inerentă. Dacă o idee nu trece la acțiune, asta nu fiindcă nu i se adaugă nimic, ci fiindcă i se stânjenește ceva. Căci orice idee este o forță, de aici conceptul de idee-forță. N-am putea spune că atare observații nu se făcuseră de nimeni până la Fouillée. Ceea ce însă îi aparține lui este folosirea acestui fapt, ridicat la rangul de noțiune filosofică, pentru executarea tuturor sintezelor care aveau să-l conducă la unificarea totală.

Fără a urmări să redăm o imagine absolut completă a filosofiei lui Fouillée, vom semnala câteva cazuri însemnate în care dânsul împacă și sintetizează direcții intelectuale antagoniste.

O primă și vestită conciliere este aceea pe care a încercat s-o facă între *determinism* și *libertate*. Am spus că Fouillée este și rămâne determinist, neadmițând sub nici un cuvânt izbucniri spontane, în chip neatârnat de antecedente. Totuși, nu putea să uite nici micul sâmbure de adevăr pe care îl cuprinde teoria liberului arbitru, nici dragostea de libertate care însuflețește omenirea și mai ales pe aceea dintre granițele patriei sale. Și atunci, ce-a căutat să facă Fouillée e să asigure libertatea progresivă a actelor noastre în înseși cadrele determinismului. Cum? Cu termenul mediu al *ideii* de libertate. Ideea de libertate, care există în sufletele noastre, nu este simpla fantomă a unui gând neputincios. Ea implică, conform teoriei ideilor-forțe, o tendință de realizare, în sfârșit, o forță. Atunci ideea de a fi și proceda liberi -- cu energia aferentă -- *se adaugă ca un element în balanța mobilelor* ce se agită și luptă în sufletul nostru. Rezultatul acestei adăugiri preschimbă rezultatul final, ideea-forță a libertății putând să neutralizeze motive care altfel ar fi fost mai tari și ar fi determinat cu necesitate actul în direcția lor. Prin aceasta obținem în practică ceva din efectele acelui pretins liber arbitru care se zicea că hotărăște peste capul mobilelor determinate. Această libertate poate crește progresiv, cu cât ideea din care decurge devine mai

puternică și astfel am satisfăcut aspirațiile și postulatele noastre morale, cu ajutorul determinismului și fără a ieși din marginile lui. Ideea de libertate formează puntea de trecere dintre determinismul brut și libertatea efectivă, preschimbă și deviază desfășurarea fenomenelor, dar, încă o dată, cu salvarea principiului rațiunii suficiente, care și-n domeniul psihic reclamă cu strictețe explicații cauzale, neadmițând nicăieri începuturi necondiționate.

O altă mare antiteză peste a cărei prăpastie teoria ideilor-forțe aruncă podul reconcilierii este acea dintre *naturalism* și *idealism*. În ființa noastră descoperim două mari categorii de năzuințe: unele care ne trag în jos, ne înlănțuie în șirul întâmplărilor pământești și ne face să trăim viața așa cum este; altele care ne înalță deasupra noastră înșine, făcându-ne să plăsmuim lumi superioare, cu înfățișări mai nobile și țeluri ideale. Antiteza există chiar în noi și sub presiunea ei au fost gânditori care au imaginat deasupra lumii văzute o lume mult superioară, către care se ridică și care legitimează aspirațiile noastre mai înalte. Pe aceasta se reazemă idealismul lui Platon cu lumea lui transcendentă, tot pe aceasta întreaga religie creștină cu lumea ei viitoare, în sfârșit, tot pe asta „numenul“ lui Kant, întrucât pe lângă sarcina de a fi izvorul fenomenelor văzute, el mai era totodată și patria legilor morale. Au fost, ce e drept, și filosofi realiști care au tăgăduit existența unor asemenea lumi imaginare, afirmând că realitatea văzută este singura realitate. Totuși, nu fără a ulcera sufletul nostru doritor de înălțare și însetat de mai bine...

Cu ajutorul ideilor-forțe Fouillée apropie și îmbină cele două teorii. Face pe placul naturalismului, concedându-i că n-ar exista lumi supranaturale cu idealuri realizate; de altă parte satisface idealismul, arătând că lumea aceasta nu e pe veci condamnată la desfășurarea ei mecanică-brută, întrucât ideile noastre generoase, odată concepute, tind să devină, din subiective ce erau, obiective, inserându-se în lanțul

evoluției cosmice. Prin aceasta introducem în desfășurarea naturală un suflu ideal, fără nici o intervenție transcedentă, cu mijloacele firești ale determinismului și cu puterea de autorealizare a ideilor-forțe. Pe această cale idealurile noastre, departe de a ne osândi la jelire deznădăjduită, tind a deveni realități, și chiar o idee de amploarea ideii de Dumnezeu, fiind și dânsa o forță de autorealizare, poate aștepta ziua când ar deveni realitate, în cazul când nu e până acum. Dacă Dumnezeu nu există, putem zice că *va fi*.

O atare concepție nu numai că ține seamă de diverse puncte de vedere, dar deschide perspective de un mare optimism. Se pot imprima universului directive ideale, se pot face din paradisele lumilor eterice țeluri ale progresului natural și ale lumii acesteia păcătoase. Iar tot ce adunăm și clădim în sufletele noastre nu este opera unei fantasmagorii deșarte și pieritoare, care s-ar cheltui zadarnic în timp ce evoluția brutală a cosmosului și-ar urma mersul ei nesupărat. Toate aceste scânteieri și viziuni sufletești pot fi *factori* activi ai evoluției cosmice, grație acelei însușiri a ideilor de a fi și forțe. Astfel putem înnobila procesul cosmic și a-l împinge în direcții superbe și luminoase.

Firește, rolul nostru în această operă de transformare este din nefericire foarte limitat. Calitatea de locuitori ai unei planete minuscule, ce dispare în masa infinită a universului, îngrădește enorm activitatea noastră transformatoare. Ba față de mărimea întregului cosmos, îți vine să zici că toate realizările noastre pe pământ sunt aproape echivalent de neexistente cu fumul visărilor neîmplinite. Și ne mai amintim și de posibilitatea ca planeta noastră să se mistuie într-o zi, atrăgând în năruirea ei brutală toată munca de veacuri a omenirii, tot rodul jertfelor sale făcute cu gândul conservării eterne. De această perspectivă sinistră ne poate mângâia doar speranța că idealuri ca ale noastre sunt urmărite și aiurea, pe altă planetă, sau poate că grație progreselor tehnice – să ni se treacă această reverie – într-o zi se

va stabili o comunicație interplanetară, ce va face ca, în preajma nimicirii, cel puțin o parte din comorile noastre să se poată transporta aiurea, cum dintr-o casă osândită la incendiere evacuezi la vreme ceea ce este mai de preț...

Dar oricât ar fi de restrânsă raza înfăptuirilor noastre și oricât Dumnezeul conștiinței noastre morale, realizându-se, ar rămâne local[1], totuși doctrina lui Fouillée deschide destule întrezăriri optimiste și sinteza executată de dânsul poate aduce reale satisfacții. Perspective de acestea s-au înfățișat și de alți gânditori, nu mai departe de Renan în ale sale *Dialoguri filosofice*. Dar Fouillée nu se mărginește să le proiecteze în zare, ci totodată să ne arate și mecanismul viu cu care ele pot fi aduse la îndeplinire.

În șirul concilierilor filosofice mai cităm pe aceea făcută, în sociologie, între teoria care susține că societatea e un produs organic și natural și ipoteza după care ea este opera unui contract. Fouillée creează noțiunea „organismului contractual", după care societatea s-a născut ce e drept în chip natural și involuntar, dar grație ideii-forță de contract, ea tinde să devină în dezvoltarea ei ulterioară o alcătuire conștientă, înzestrată cu un sistem de drepturi și datorii precise – *ca și cum ar fi avut la bază un contract*[2].

---

[1] Când se vorbește despre realizarea aievea a ideii de Dumnezeu, trebuie să ne ferim de-a concepe un Dumnezeu material, prezent la un anume punct în spațiu. Între ideea de Dumnezeu și El însuși, nu este aceeași deosebire ca între un obiect material și ideea lui. Ideea de Dumnezeu, *activă în conștiința tuturor oamenilor, se confundă cu ceva din realitatea sa.*

[2] Opera consacrată concilierii celei dintâi din antitezele menționate este: *Liberté et Déterminisme*. De asemenea, *La psychologie des Idées-forces*, vol. II, Cartea a VI-a, cap. 3. Se mai regăsește reluarea problemei în *Esquisse d'une intérprétation du monde*. Apendice. Art. 9 și 10.

Pentru a doua conciliere, această din urmă scriere, precum și *Evolution des Idées-forces*.

Pentru ultima din cele menționate: *Science sociale contemporaine*.

În vasta ei sinteză conciliantă, filosofia lui Fouillée nu s-a mărginit să împreune antitezele existente, ci chiar să prevadă și să îmbine armonios puncte de vedere care aveau să se dezvolte mai târziu, dând naștere – în evoluția lor separată – la curente de gândire, caracterizate prin acea lipsă de moderație pe care o au îndeobște toate concepțiile unilaterale. În filosofia lui Fouillée se cuprind – și asta mai înainte ca ele să se fi constituit aparte – câte ceva din ideile esențiale ale pragmatismului american, intuiționismului lui Bergson și chiar vitalismului lui Nietzsche, evident neutralizate în apucăturile lor excesive și atenuate în scânteierea lor paradoxală. Unul dintre aceia care au relevat cu dovezi acest lucru este Fouillée însuși, în frumoasa sa lucrare *La Pensée*[1].

Firește, nu vom refuza în expunerea noastră prețiosul său ajutor, fără a ne ține totuși pas cu pas de arătările sale – căci asta ar putea să aibă aerul de a lua orbește partea sa. Nu vom ascunde însă că și impresia noastră este aceeași, după cum socotim totodată că filosofia lui Fouillée este în genere mai echilibrată și mai aproape de adevăr decât noile curente[2].

---

[1] Și cu privire la această lucrare izolată există aceleași contraste de apreciere, ca în privința operei globale a autorului. Thibaudet, bunăoară, în scrierea sa *Le Bergsonisme*, consideră cartea *La Pensée* ca neglijabilă (Vol. II, 233). Cu totul de altă părere este Külpe în magistrala sa operă (parte publicată după moarte) *Die Realisierung* (Vol. I, pag. 71), unde laudă lucrarea lui Fouillée și își afirmă acordul cu concluziile sale.

[2] Firește, această afirmație nu ne obligă de a fi în toate împrejurările alături de dânsul și contra reprezentanților curentelor noi. Pentru a cita un singur exemplu, ne exprimăm părerea că punctul de doctrină al lui Fouillée prin care suprimă „inconștientul", admițând pretutindeni, chiar în atomi, o conștiință surdă și făcând din subconștient o palidă copie a vieții conștiente

Să facem un mic examen comparativ, mărginindu-ne la pragmatismul american și la intuiționismul bergsonian.

Pragmatismul am zis că este una din acele direcții contemporane, care își află un cap de pod în teoria ideilor-forță.

Lăsând toate amplificările și nuanțările la o parte, semnalăm ca elemente centrale ale teoriei pragmatiste următoarele puncte: a) Actul de cunoaștere este un act de voință; b) Cunoașterea nu oglindește adevărul, ci îl constituie, îl creează; c) Valoarea unei credințe se măsoară cu roadele pe care le produce.

Din cele arătate mai înainte, teoria lui Fouillée socotește și dânsa ideea ca o direcție a voinței, nu ca o schemă lipsită de putere. Însă pe când pragmatiștii ajung până la afirmarea că în spatele lui „Nu pot“ se ascunde „Nu vreau“, tinzând să elimine cu asta orice element *pasiv* din actul de cunoaștere, Fouillée, privind lucrurile cu mai multă circumspecție, recunoaște că ideea este totodată și o limită a voinței, intersecția dintre activitatea noastră și a altor activități cu care venim în concurență. „Dacă totul ar putea să depindă numai de mine, zice Fouillée, aș ține la dispoziția mea adevărul lucrurilor și realitatea lor“ (*La Pensée*, p. 278). De asemenea, teoria ideilor-forță a luat o inițiativă puternică a concepției după care ideile noastre pot crea obiectul lor. Dar asta, bineînțeles, în certe limite: iarăși când e vorba de lucruri care atârnă exclusiv de noi. Chiar idealurile noastre, cu toată forța lor de autorealizare, pe măsură ce atârnă de factori exteriori nouă și nu sunt în armonie cu condițiile generale ale experienței, riscă să rămână visuri pururi neîmplinite. Dovadă că nu orice utopie se transformă în

---

fără alte puteri superioare, este mai artificial decât al lui Bergson, care zugrăvește cu amploare viața instinctelor și a inconștientului în genere.

realitate. Dar când este vorba de lucruri care sunt complet în afară de noi? Dintre acestea să exceptăm iarăși pe Dumnezeu care este tot atât în noi cât și dincolo de noi, și mai ales dacă nu concepem divinitatea ca principiul universului, ci numai ca o forță luptătoare pentru bine (așa cum o face James), putem zice că această forță se alimentează din năzuințele noastre morale, care astfel o creează într-o privință[1]. Dar chestia dificilă e cu realitățile fizice. Ce poate aici crea sau măcar modifica ideea noastră oricât am concepe-o de activă? „Când mă gândesc la luceafărul de seară, zice Fouillée, pot ca să zic *presto*, steaua nu se va schimba; când ea devine obiectul gândirii mele, eu devin ceva în plus, concepând-o, nu dânsa" (op. cit., p. 287).

Pragmatiștii acordă puteri nemăsurate năzuințelor voinței și reduc la nimic facultatea restrictivă și îndrumătoare a inteligenței. Aceasta rezultă nemijlocit după dânșii din analiza empirică a funcțiunilor sufletești și astfel se ajunge la paradoxala consecință ca o doctrină, care se mai intitulează „empirism radical" și nu admite afirmații decât pe bază de fapte, să-și îngăduie tot felul de îndrăzneli metafizice sub cuvântul că aspirațiile voinței, experiența ni le arată suverane și creatoare de adevăr.

Filosoful James, cel mai ilustru dintre pragmatiști, cu știința psihologică în mână, caută să evidențieze caracterul subordonat și redus al inteligenței, prezentându-ne schematismul vieții spirituale în forma tripartită: senzație-concept-acțiune. Primim impresii din afară, la care reacționăm, și între aceste două momente – receptiv și activ – se inserează, am putea zice se înghemuie și se înăbușă, inteligența, unealtă fără autonomie în serviciul acțiunii. Inteligența, ce e drept, chiar în teoria lui James, sfărâmă și transformă ordinea primitivă a senzațiilor. Însă toate astea pentru a servi

---

[1] A se vedea James: *La Volonté de croire*, trad. franc. L. Moulin, p. 81.

interesele *subiective* ale acțiunii, intențiile voinței. Toate noțiunile științifice se făuresc pentru a crea o ordine mai comodă și mai plăcută spiritului nostru, reprezentat în primul loc prin funcțiunile voluntare. În rezumat, James urmărește să arate că, psiho-fiziologicește, procesul intelectual este numai a treia parte a procesului sufletesc – lucru care nu e tocmai nou –, că trebuie să ținem seamă și de celelalte două, în sfârșit că ceea ce numim „rațional“ e satisfacția *integrală* care se dă la cele trei elemente. Ba nu ezită să afirme[1] că partea a treia, voința, este cea mai importantă și e de așteptat ca, cu timpul, dânsa să devină chiar organul de orientare în natură și de comunicare cu ea. Se prevede deci un timp în care rolul pur instrumental și fără inițiativă al inteligenței nu va mai fi nici cât cel de azi!

Teoria lui James care exploatează semiadevăruri, oricâtă ingeniozitate ar cheltui, nu poate niciodată să câștige spiritele cumpănite și cuminți, căci o obiecție simplă dar neînduplecată se ridică de la sine: Oricât am ține seamă de viața psihică *integrală*, rămâne în picioare faptul că în cuprinsul acestei vieți mișună o mulțime de iluzii și erori, așa că inteligența rece – chiar dacă nu formează decât o parte din trei – are incontestabil dreptul de a controla și reduce la tăcere pe celelalte, când au pretenții de obiectivitate. A face un argument, opunând părții întregul – asta nu e solid. Este drept că inteligența modifică ordinea senzațiilor în conformitate și cu intențiile acțiunii, este astfel drept că aceste intenții își au și ele cuvântul lor, dar ele nu trebuie să opereze *decât prin instrumentul inteligenței.* Ceea ce ar voi – pare-se – James, e să proclame dreptul acțiunii și voinței *peste capul inteligenței*, care cuprinde îndeobște elemente de rezistență pasivă și ne atrage veșnic atenția că adevărurile nu atârnă exclusiv de noi. Acest lucru, oricum ai concepe și zugrăvi viața sufletească, în oricâte ai împărți-o și

---

[1] Op. cit., p. 135.

oricât ai stabili preponderența elementului voluntar, rămâne neclintit ca o stâncă, înseamnă hotarul puterii noastre creatoare și pune în orice formulă adevărată un sâmbure, care nu depinde de noi...

De altfel, înșiși pragmatiștii sunt nevoiți să recunoască această limită exterioară, distingând, între ideile noastre, pe acelea care se verifică de acelea care nu se verifică, pe acelea care dau roade de acelea care nu dau. Este drept că identificând rubrica ideilor adevărate cu acele idei care *ne servesc, ne sunt de folos*, prin aceasta se introduce în nobila și stricta categorie a adevărurilor o mulțime de superstiții grosolane, o mulțime de idei care se bat cap în cap și care, potrivit principiilor severe, n-ar putea fi împreună adevărate. Dacă orice idee care folosește cuiva este adevărată, atunci adevărul devine ceva pur individual și nevoia unui acord între oameni nu mai are nici un sens. Totuși – și la asta am vrut să ajungem – chiar la această extremitate nihilistă, chiar aici, teoria pragmatistă nu poate stârpi în întregime vechea și clasica teorie a adevărului, care presupune că adevărul este un fel de copie a unei realități. Căci pentru ca o anume idee, fie dânsa cât de fantezistă, să dea roade în sufletul cuiva – bunăoară o superstiție religioasă să ne scape de o suferință – trebuie în *prealabil* ca acel suflet să fie convins că ideea în chestiune nu este o iluzie subiectivă, ci o realitate. Prin urmare, teoria pragmatică a adevărului nu se poate confirma decât în suflete, care sunt convinse de teoria clasică! Aceasta îți arată îndată cercul vicios al întregii teorii.

Dacă mai adăugăm acum că James însuși, tratând chestiunile religioase, nu se mulțumește a demonstra veracitatea credințelor cu roadele pe care le produc în sufletele credincioase, ci totodată mai invocă și posibilitatea ca în viața noastră *subliminală* să ne aflăm în contact cu vreo realitate transcedentă care ne dă de-a dreptul informații[1], se vede

---

[1] *Volonté de croire*, p. 81. *Expérience religieuse*, trad. franc. Abauzit, pag. 205, 206.

lesne că în ultima instanță se face apel tot la vechea teorie, după care valoarea adevărului rezidă în acordul ideii cu realitatea despre care ne dă referințe...

De la pragmatism, ale cărui exagerări le-am pus în evidență, să trecem la intuiționism. Între aceste două curente contemporane există înrudire, dar rămân deosebiri destule pentru a fi două și nu un singur curent. James îl consideră pe Bergson ca pe unul din maeștrii gândirii și îl invocă în sprijinul teoriilor sale, dar școala lui rămâne alta. Pentru pragmatism, orice adevăr e în funcție de utilitate și orientare practică, neexistând adevăruri „în sine". Pentru Bergson, această concepție este exactă numai pentru o jumătate din ideile noastre, acelea care au fost elaborate cu inteligența și se referă la lumea fizică. Inteligența noastră este un instrument de adaptare, are ca obiect unic lumea din afară și toate formulele stabilite sunt simple mijloace de a ne călăuzi și triumfa. Valoarea acestor formule are ca sancțiune reușita. Până aici ar fi acord. Însă pe când după James *toate* adevărurile sunt omogene și nicăieri adevărul nu este o proprietate a lucrurilor, după Bergson, există un larg și important domeniu – cel al faptelor de conștiință – în care adevărul nu va mai fi o formulă de acțiune practică, ci exprimă și înfățișează o realitate. Dar tocmai fiindcă aici adevărul își recapătă vechea și strălucita lui semnificație, mijlocul cu care cunoaștem în acest domeniu nu poate fi inteligența – instrument biologic de adaptare la lumea externă –, ci o altă funcțiune, altfel înarmată, anume *intuiția*. Și în timp ce după pragmatism există *aceeași* metodă pentru toate domeniile de cercetare, știință exactă sau filosofie, pentru intuiționismul bergsonian, metoda științelor naturii, operă a inteligenței, va fi cu totul alta decât metoda cunoașterii adâncurilor sufletești, căreia să-i zicem metoda filosofiei. Dacă până astăzi filosofia și metafizica au dat rezultate așa de slabe, asta s-ar datora după Bergson împrejurării că ținuturile lor

au fost explorate cu un aparat impropriu, cu intelectul nostru, creat în vederea lumii fizice. Cine vrea să cunoască cealaltă parte a realității, care este totodată partea cea mai profundă, unde se găsesc procesele generatoare, trebuie să lepede principiile și apucăturile logice, care au altă menire, și să se cufunde în valul nemijlocit al datelor conștiinței, să le trăiască și să se identifice cu ele, fără a-și lua atitudini de spectator. Prin ajutorul acestei *intuiții*, care sesizează realitatea vie și n-o transformă, ca inteligența, în desene artificiale, esența noastră și a lumii ne apare ca o „durată pură", „mobilitate", „libertate", „creație", „imprevizibilitate"...

Viața sufletească în intimitatea ei nu prezintă astfel nimic din ce se cheamă legătură cauzală, nimic din acel sistem de raporturi pe care-l credeam constitutiv în orice cunoștință adevărată. Dar pentru a ajunge la cunoașterea ei pură, trebuie – încă o dată – să dăm la o parte intelectul, să înlăturăm și experiența obișnuită care e contaminată de deprinderi intelectuale și să ne coborâm la intuiția nemijlocită, care ne arată realitatea în desfășurarea ei nealterată, ce e drept confuză, pentru cine are manii intelectuale, dar adâncă, vie, creatoare.

Filosofia lui Bergson a avut fără îndoială unul din cele mai mari succese care s-au înregistrat în lumea intelectuală. Chiar adversarii ei au trebuit să recunoască serviciile pe care le-a făcut cugetării, atrăgând atenția asupra unor adâncuri ale realității, pe care aristocratica inteligență, cu mania ei de triaj și de simplificare, se obișnuise a le neglija. Aspecte întregi, ignorate multă vreme, au fost aduse la lumină. Dar în total, filosofia lui Bergson este s-o botezăm astfel pentru a fi de actualitate un adevărat *bolșevism metafizic*.

Filosofia modernă, de la începuturile sale până astăzi, este un șir de revoluții. Lupta cea mai grea și totodată lupta inițială a fost în contra gândirii medievale, copleșită de prejudecăți religioase. După o serie de atacuri susținute și

victorioase, teocrația intelectuală a fost răpusă. Cine a condus bătălia și a determinat biruința? Partea cea mai înaltă și cea mai nobilă a spiritului nostru revoltat: *rațiunea*. Cu sprijinul ei, Descartes – părintele filosofiei moderne – a construit un mare sistem și pe ea a desemnat-o să conducă mai departe cercetările filosofice emancipate. Am avut, după guvernământul teocratic, unul aristocratic, cu perioade strălucite, ca acelea ale lui Spinoza și Leibniz. Dar rămăseseră funcțiuni sufletești nemulțumite, care se îndoiau de puterile rațiunii și revendicau pentru ele dreptul de a conduce. Aceastea erau *simțurile cu senzațiile lor*. S-a produs o nouă mișcare revoluționară, de astă dată în contra rațiunii contestate. Mișcarea a reușit, rațiunea a fost aruncată la o parte, grație seriei de energici gânditori: Locke, Berkeley, Hume, Condillac. Aceasta a fost oarecum trimful burgheziei. Triumf care nu s-a definitivat îndată, căci aristocrația a mai avut perioade de restaurare, cu Fichte și Hegel, după ce Kant făcuse superba încercare de a le pune pe ambele în armonie, chemându-le la colaborare. Cu toate aceste revirimente însă, domnia exclusivă a rațiunii apusese și în general se înclina spre suveranitatea cunoștinței simțurilor, spre dominarea experienței sensibile. După raționalismul aristocratic, câștiga mereu terenul empirismul democratic. Dar iată că, mai înainte chiar ca acesta să se consolideze bine, se aud în adâncuri vuiete surde de protestare. Empirismul era învinuit că se alterase cu elemente raționale, democrația că devenise aristocrată și ea. Atunci se produce mișcarea păturilor profunde, rămase în stare primitivă, robuste, nefalsificate. Și nu s-au mărginit să ceară a fi luate în seamă, ceea ce era *rațional*, ci au venit cu pretenția dominării exclusive, îngăduind inteligenței și experienței intelectualizate atribuții și servicii secundare. Bergson, cu a sa concepție intuiționistă, este strălucitul reprezentant al acestei ultime revoluții. Deși, cum se întâmplă adesea, el nu aparține, prin origine, înseși clasei revoltaților.

Această suprapreţuire a datelor sufleteşti elementare şi ridicarea lor deasupra noţiunilor inteligenţei, intuiţionismul o are în comun cu pragmatismul. Să vedem acum în ce raport se află filosofia lui Bergson faţă de cea a lui Fouillée. Ca şi la pragmatism, putem afirma şi aici că multe din elementele trainice (deşi nu pretindem că toate) ale concepţiei lui Bergson se află conţinute şi în filosofia lui Fouillée. În schimb lipsesc la acesta părţile contestabile, excesive, care într-un veşmânt scânteietor, desigur, îngroaşă şi caracterizează filosofia bergsoniană.

Ideea că viaţa sufletească nu este un mozaic de elemente ci o activitate care se dezvoltă şi se modifică, o găsim şi la Bergson şi Fouillée. Şi la unul şi la altul diversitatea psihică nu formează întregul prin însumare, ci se ramifică din el. Bergson afirmă cu putere că procesul psihic e în continuă creştere şi creaţie. Acelaşi lucru, cu mai puţină vivacitate dar tot aşa de categoric, îl afirmă şi Fouillée. „Adineauri sufeream sau eram indiferent, acum mă bucur: amândouă stările pot fi echivalente pentru balanţă sau pentru mecanică. Se va susţine oare că sunt echivalente şi pentru conştiinţa mea?... De asemenea, o gândire nouă în conştiinţă ne este ca o lume nouă, chiar dacă, în balanţa naturii fizice, n-ar produce cea mai mică oscilaţie, cea mai mică deranjare eternului echilibru al celor două platane." Sunt propriile cuvinte ale lui Fouillée, care deosebeşte formal între echivalenţa din lumea fizică şi creşterea pe care trebuie să o recunoaştem în viaţa sufletească şi pe care un important filosof german (Wundt) o consideră ca pe una din legile fundamentale ale lumii sufleteşti. O dată cu creşterea şi creaţia, Bergson mai afirmă, ca un caracter al proceselor psihice – spre deosebirea lor de fenomenele fizice libertatea. Fouillée la rândul lui recunoaşte şi aici o diferenţă între fizic şi spiritual, silindu-se a asigura libertăţii un loc crescând în cuprinsul vieţii sufleteşti.

Însă de aici urmează deosebiri serioase şi credem că cele

mai multe în avantajul lui Fouillée. Pentru Bergson, libertatea e indisolubil legată de forța creatoare, care se manifestă în procesele spontane, nefalsificate de amestecul rațiunii. Fouillée are cu totul altă părere: „Libertatea nu este o simplă devenire spontană, irațională, analogă cu inspirația artistului sau cu instinctul natural al animalului... A lucra fără a ști ce faci, asta nu înseamnă a lucra liber. Oricare ar fi *noutatea* pe care o aduce o devenire spontană și instinctivă, această noutate nu este libertate. În general, totul e nou întotdeauna în noi și în jurul nostru, orice-ar zice Lucrețiu; dar nu rezultă că totul este liber, fiindcă ceea ce este nou are pururea o legătură rațională și cauzală cu ceea ce a fost, neputând să apară decât numai prin ea." Și mai departe: „De câte ori se va sacrifica inteligența voinței, sub pretextul libertății, se va cădea în încăierarea oarbă a naturii, care nu începe să cunoască adevăratul progres decât atunci când începe a gândi."[1]

Fouillée nu vede în rațiune un impediment al libertății, ci o condiție a ei. El nu poate concepe că esența vieții sufletești (totodată esență și a lumii) este irațională și neinteligibilă, după cum nu poate socoti aparatul logic numai ca un organ de cercetare a lumii fizice și ca un reflex al ei, constituind o piedică serioasă pentru oricine vrea să adâncească cunoașterea lumii sufletești. Pentru această cunoaștere, Bergson recomandă lepădarea maniilor logice, cufundarea în „durata pură", o lăsare în voie pe valul mișcător al vieții.

Atât numai că o înlănțuire de procese logice poate apărea și dânsa ca o urmare chiar a acelei lăsări în voie, fiindcă aceste procese au și ele o latură vitală, sunt și ele fenomene naturale, care, orice ar zice Bergson, răsar în mod spontan. Cugetarea logicii savante nu vine niciodată să impună forme

---

[1] *Fragmente inedite* citate de Aug. Guyau în: *La Philosophie d'Alfred Fouillée*, p. 37 și 55.

absolut deosebite, ci numai să rectifice și să desăvârșească înlănțuiri naturale, care nasc prin generație spontană din cursul mobil al conștiinței. Suntem ferm încredințați că acele valuri ale duratei pure, acel râu al datelor imediate, cuprinde germeni „logici“ pe care știința se mărginește a-i urmări și dezvolta. Oparațiile științifice sunt chemate de însăși experiența imediată, iar raportul dintre noțiunile logice și datele elementare nu e acela de la artificial la natural, ci de la limpede la confuz. De aceea, a renunța la rațiune este a renunța la cunoaștere și cu atât mai mult la cunoștința filosofică...

Fouillée are meritul de a nu fi împins concepția sa voluntaristă până la anti-intelectualism, recunoscând că rațiunea rămâne în picioare și ca instrument de cercetare și ca factor constitutiv al realității; apucăturile mistice, disprețuitoare de tot ce este gândire limpede și normală, n-au atins mintea acestui cugetător plin de măsură, de logică și de claritate.

Comparând-o și cu filosofia intuiționistă, filosofia lui Fouillée ne apare, ca și față de pragmatism, mai multilaterală, mai cumpănită, mai în nota adevărului...

Și totuși Fouillée nu l-a putut ajunge pe Bergson ca recunoaștere și răsunet, ba parcă nici pe James, ceea ce nu s-ar putea explica prin considerații de formă, întrucât opera lui Fouillée are și merite literare. Nu există un curent filosofic care să plece de la Fouillée, așa după cum există unul care pornește de la Bergson, sau un altul care se reazemă de James. Tot așa dacă se poate vorbi de o școală a lui Bergson sau a lui James, nu se poate vorbi de o școală a lui Fouillée. Singurul său discipol, Guyau, deși influențat de părintele său spiritual, a fost o personalitate prea puternică și prea neatârnată pentru a rămâne în orbita lui Fouillée și a nu conta ca cel puțin egal al acestuia. Iar școala îndeobște o formează ceata de capete mai mediocre, care vin cu fanatism și disciplină, și care nu renovează doctrina maestrului,

ci cel mult o exagerează, uneori mergând până la caricatură.

Ce anume inferiorizează filosofia lui Fouillée?

Se poate desigur susține că Bergson are o imaginație creatoare mai puternică, e un și mai desăvârșit artist al stilului, iar, dacă luată în întregime, concepția sa e mai contestabilă decât acea a lui Fouillée, dialectica acestuia din urmă, deși foarte ascuțită, oferă uneori și jonglerii avocățești, care dau eșafodajului său filosofic o înfățișare de fragilitate[1].

Dar nu acestea sunt cauzele principale care explică problema noastră. Cauza de căpetenie este alta. Fouillée n-a putut strânge mulți aderenți în juru-i și n-a deșteptat nici un fel de fanatism, fiindcă adepții și fanatismul nu-i provoci atât prin ceea ce afirmi, cât prin ceea ce *negi*. Și Fouillée, cu dispoziția sa conciliantă și sintetică, neagă prea puțin. Fouillée n-are decât un singur dușman, pe care-l lovește fără cruțare: *exclusivismul*. Dar tocmai acesta formează pârghia curentelor puternice și a adeziunilor entuziaste. Trebuie să fii unilateral, lipsit de moderație și fără simț de dreptate pentru adversari. Măsura, atitudinea împăciuitoare care se apleacă și la dreapta și la stânga, sinteza echilibrată fac gol și în jurul unui filosof. E de remarcat, chiar înlăuntrul pragmatismului, că inițiatorul lui, Peirce, e mai puțin celebru decât James, care n-a fost cel dintâi pragmatist. Să nu fie tot explicația că Peirce avea mai multă moderație în concepție, în timp ce James a împins lucrurile departe, ajungând la paradoxurile pe care le-am văzut?

Dar ceea ce este mai curios e că atitudinile extreme nu sunt numai pe gustul vulgului incult ori semicult. Ele par a

---

[1] În ce privește forma literară, Bergson este poate unul din cei mai mari scriitori ai tuturor timpurilor. Chemarea lui la Academia Franceză e pe deplin justificată și ar fi fost înaintea orișicui. Dar mai puțin logică a fost „sărirea“ lui Fouillée, trecându-se de-a dreptul la chemarea lui Boutroux.

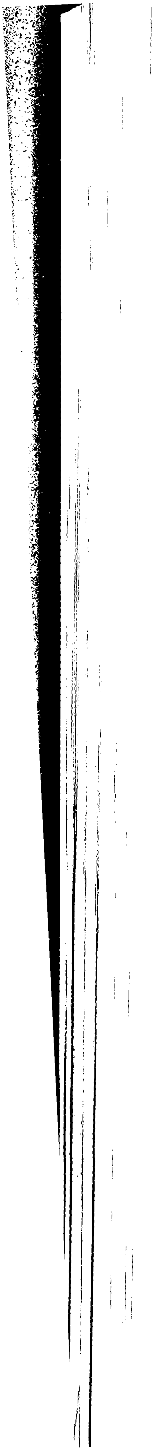
găsi aceeaşi preţuire şi-n cercurile intelectuale, care au aerul a uita că adevărul e de regulă la mijloc şi că sintezele conciliante au cele mai mari şanse de a fi adevărate. Şi ne întrebăm dacă, cu acelaşi talent, un La Rochefoucauld, un Helvetius, un Nietzsche, ar fi împărtăşit idei mai puţin extremiste, ar mai fi dobândit ei acelaşi loc de onoare în istoria filosofiei.

Această stare de lucruri este o nouă dovadă că filosofia nu e numai ştiinţă, ci este şi artă. Căci dacă ştiinţa năzuieşte către adevăr, care de cele mai multe ori stă la mijloc, între extreme, arta tinde să manifeste o personalitate, care capătă mai lesne relief printr-o atitudine extremă şi unilaterală.

Şi mai este ceva: Spiritul omenesc pare a fi mânat, în străduinţa sa către adevărul filosofic, nu pe o traiectorie în linie dreaptă, ci pe una în oscilaţii periodice, care merg şi trec de la o extremă la alta. De aceea ţi se apreciază mai degrabă să te inserezi cu speculaţia ta pe această linie frântă, dar normală, decât să cauţi – în dorinţa cugetării juste – să te strecori printre extreme, ori să planezi deasupra lor. Şi decât Fouillée, care îmbrăţişează simultan atâtea puncte de vedere, armonizându-le laolaltă, e mai gustat desigur Nietzsche, care le împărtăşeşte rând pe rând, fiind, în diversele perioade ale vieţii, când pesimist, când intelectualist, când voluntarist optimist...

Aş putea zice că în toată istoria filosofiei – în orice caz a celei moderne – n-a existat decât un singur gânditor care, deşi conciliant şi multilateral, a izbutit să câştige tot ce poate visa ambiţia omenească. Acesta este Kant. Desigur, Fouillée, cu toate însuşirile sale, n-a fost chiar de talia lui Kant. Şi pentru un talent cât al lui, cu o atitudine unilaterală – dacă ar fi putut-o avea – ar fi ieşit mai mult în evidenţă şi ar fi părut mai original, deşi *ar fi lăsat adevărul mai departe*. Căci încă o dată, aceasta e realitatea: Adevărul este o operă colectivă şi ajutorul tău e în genere mai preţuit, ducând cu

un pas mai departe zigzagul evoluției spiritului explorator, decât să ieși afară din rânduri și, lăsând pe alții să ocolească, să cauți să ajungi de-a dreptul acolo unde totuși va trebui să se ajungă odată...



JEAN-MARIE GUYAU*
(medalion)

Propunându-mi a înfățișa, în formă de mici medalioane, câteva siluete de cugetători interesanți, deși dintr-o cauză sau alta n-au ajuns pe prima linie a celebrității, gândul mi s-a oprit deocamdată la un plin de ademenire filosof francez, ce te atrage deopotrivă cu vraja geniului său precoce și cu tragicul unui destin nemilos, care l-a secerat din tinerețe, trimițându-l în lumea umbrelor cu fruntea încă grea de gânduri neexprimate.

E vorba de filosoful, sfredelitor de pătrundere și scăpărător de fantezie poetică, Jean-Marie Guyau, născut în toamna anului 1854, și mort în primăvara anului 1888, așadar mai înainte de 34 de ani împliniți.

Guyau face parte din galeria tristă a capetelor excepționale curmate de moarte timpurie, cu roada strânsă numai în mică parte, așa cum și noi am avut pe Vasile Conta, pe Eminescu, pe Cerna, doborâți și dânșii abia după ce pășiseră peste 30 de ani.

Jean-Marie Guyau a fost fiul din prima căsătorie al soției filosofului Alfred Fouillée, și dânsa o intelectuală fină, autoare de scrieri foarte răspândite, introduse în toate școlile, ca: *Le tour de la France par deux enfants* sau *Les Enfants de Marcel*.

Și în Franța, cărțile de școală sunt cele mai aducătoare de venituri, așa că nici scrierile filosofice ale lui Fouillée,

* Reprodus după *Studii istorico-filosofice*. Serie nouă, Edit. Casei Școalelor, 1943, p. 72-78.

nici acele ale lui Guyau n-au raportat vreodată, cu toată valoarea lor speculativă și cu toată notorietatea autorilor, ceea ce a putut să câștige, cu scrierile sale, doamna Fouillée, în a cărei sarcină a căzut astfel mai cu seamă întreținerea întregii familii, a acestei familii care a fost exemplar de unită, oferind aceeași priveliște de unire și astăzi, într-un ungher al cimitirului din Menton.

În drum spre Alger, unde mergeam în misiune științifică, în primăvara anului trecut, m-am oprit două-trei zile pe Coasta de Azur. De data aceasta m-am decis să nu mai amân vizitarea cimitirului din Menton unde odihnesc, alături, osemintele celor doi gânditori îngemănați, ale celor doi filosofi care, trebuind să renunțe foarte curând, din motive de sănătate, la cariera didactică, se retrăseseră aici, sub cerul însorit al Mediteranei, trăind în intimitatea gândurilor și într-un statornic contact de idei.

Un vizitiu bătrân și guraliv, care îl mai apucase pe Fouillée – căci acesta a murit cu vreo douăzeci de ani în urma fiului său adoptiv –, m-a dus cu căluții săi costelivi, care trăgeau la pas o veche trăsură demodată, pe coasta abruptă a înălțimii, unde domină cu crucile sale albe, până departe peste mare, unul din cimitirele localității. Cu ajutorul unei paznice care știa pe de rost locul tuturor mormintelor și care mi-a adăugat că de două-trei ori pe an mai cade câte un străin vizitator ce întreabă de cripta celor doi filosofi, am ajuns la capătul unei alei laterale, unde, într-o incintă îngrădită și la care trbuia să urci pe o scăriță, fiind mai sus de nivelul aleii, se găsea reîntrunită prin moarte întreaga familie ilustră. Deasupra spațiului unde zac rămășițele ei pământești și peste care se întinde un văl ușor de buruiană neplivită – mult mai îngrijit mi-a părut mormântul, mai vechi, al filosofului John Stuart Mill, în cimitirul de la Avignon, pe care l-am cercetat cam la aceeași epocă –, deasupra acelui spațiu, ziceam, stăteau, prinse de un perete de piatră, lespezi marmoreene, cu numele deosebit al

fiecăruia din cei îngropați laolaltă: Doamna Fouillée (deodată cea din urmă; deși cea mai în etate), soțul ei, filosoful Fouillée, fiul ei, genialul Jean-Marie Guyau, și în sfârșit băiatul acestuia din urmă Augustin Guyau, care și-a câștigat și el dreptul de a sta frumos în acea companie glorioasă, căzând pe câmpul de onoare, ca ostaș, în războiul mondial.

Dar e timpul să prezentăm figura filosofului de care avem a ne ocupa.

Ceea ce izbește întâi de toate în biografia acestui om de mare elită a fost extraordinara lui precocitate spirituală, care a uimit așa de mult pe al doilea soț al mamei sale, el însuși filosof remarcabil, încât de la început a fost cuprins de o dragoste admirativă, care a șters orice rezervă, legată de păcatele egoismului omenesc, ba a făcut din fiul său vitreg fiul inimii sale, pe care l-a educat cu o nobilă pasiune și l-a urmărit în diferitele lui faze cu ochi înlăcrimați de părinte adevărat. De altfel, precocitatea lui Jean-Marie Guyau a făcut ca nu numai dânsul să fie datornicul intelectual al părintelui său adoptiv, ci și invers.

Fouillée ne mărturisește singur următoarele: „Tânărul Guyau nu avea decât cincisprezece ani, când am fost amenințat să-mi pierd vederea din cauza excesului de muncă... Am fost mai multe luni osândit a nu citi și a nu scrie nimic. Atunci dânsul mi-a împrumutat ochii săi, a făcut pentru mine cercetări și lecturi, a scris sub dictarea mea, a amestecat în lucrarea mea despre Platon reflecțiile sale cu acelea ale mele și adesea fraze de-ale sale cu frazele mele." Ce mândrie trebuie să fi fost în sufletul adolescentului Guyau, care își plătea datoria față de educatorul său, în această formă neobișnuită, cedându-i din gândurile sale pe care fiecine și le păstrează cu atâta scumpete –, ba încă să vadă că darul său se inserează fără distonare în opera unui om cu mult mai matur și că acesta nu disprețuiește

această colaborare juvenilă, atât de spontan oferită și atât de înduioșătoare!

În aceeași ordine de idei, mai aflăm că în preajma examenului său de doctorat, Alfred Fouillée a rugat pe același adolescent precoce să-i întocmească, din închipuirea sa, o listă a tuturor obiecțiilor ce i le-ar putea eventual aduce comisia examinatoare, în raport cu teza prezentată, iar acesta s-a executat cu o fantastică agerime, instituind, pentru părintele său, un inventar savant și mai mult decât complet al tuturor obiecțiilor posibile, fără a omite nici șicanele sofistice care ar fi putut să încolțească în mintea vreunui examinator sucit sau rău dispus.

Deși decedat așa de timpuriu, fecunda precocitate a lui Guyau l-a ajutat să elaboreze un șirag strălucitor de opere numeroase, cu idei deplin conturate unele, nu îndeajuns de dezvoltate altele, însă suficient de precise, pentru a se vedea calea pe care au deschis-o și drumul pe care ar fi putut înainta. De la Guyau au rămas scrieri de morală și de metafizică, opere de estetică și un volum de versuri, filosofice și ele, volumul *Les vers d'un philosophe.*

Mă voi opri numai în treacăt la poeziile lui Guyau, a căror adâncime filosofică n-a avut trebuință, pentru a-și dovedi prezența, de obscurități de expresie și de întortocheri stilistice, mulțumindu-se cu o limpede formă cursivă, care nu exclude nici noutatea imaginii, nici ineditul formulei. Multe versuri din Guyau au dobândit calitatea de maxime circulatorii, ca următoarele: „Et c'est innocemment que la Nature tue" sau „Lorsque je vois le beau, je voudrais être deux" sau „Cesser de se tromper, ce ne serait plus vivre" sau „Le bonheur le plus doux est celui qu'on espère!"

Nu mă pot reține de la plăcerea de a cita câteva strofe întregi dintr-o poezie filosofică, în care gânditorul constată dezolat monotonia universului, supus acelorași legi mecanice și jos și sus, atât pe pământ, cât și în cerul unde altădată naivitatea omenească își imaginase ființe eterice și supranaturale:

Quand il a fui la terre en un essor suprême,
Notre oeil retrouve encore d'autres terres là-haut.
Partout à nos regards la Nature est la même:
L'infini ne contient pour nous rien de nouveau.
. . . .

Hélas! du fer, du zinc, du nickel, et du cuivre,
Tout ce que nous foulons du pied sur notre sol,
Voilà ce qu'on découvre en ce ciel où l'oeil ivre
Croyait suivre des dieux lumineux dans leur vol!

Astres purs et légers dont la lueur bénie
Comme un regard divin descendait du ciel bleu,
Vous ne vivez donc point! L'éternelle harmonie
N'est qu'un crépitement de grands brasiers en feu
. . . .

Est-il rien de nouveau dans l'univers qui s'ouvre?
Peut-être – qu'on se tourne en arrière, en avant –
Tout demeure le même: au loin on ne découvre
Que les plis et replis du grand serpent mouvant.

Oh! si notre pensée était assez féconde,
Elle qui voit le mieux, pour le réaliser;
Si ses rêves germaient! Oh! si dans ce lourd monde
Son aile au vol léger pouvait un peu peser!

La sentant vivre en moi, j'espérerais par elle
Voir un jour l'avenir changer à mon regard...
— Mais ma pensée, es-tu toi même bien nouvelle?
N'es-tu point déjà née et morte quelque part?

Gânditorul care înnoda asemenea reflecții și altele analoge trebuie să se fi simțit însă puțin la strâmtoare în cutioarele versului și era natural să evadeze de tot, în cuprinsul mai slobod al poeziei, larg primitoare de înlănțuiri dialectice, pe care versul le comprima ca să-și păstreze linia și să

nu devină prozaic. După publicarea volumului, mulți ani Guyau s-a menținut la studii filosofice propriu-zise, lăsând în ființă numai una din albiile activității sale spirituale, mai exact, vărsând și poezia, ca forță auxiliară, tot în râul creațiilor sale speculative.

Filosofia lui Guyau a fost denumită un *vitalism*, întrucât consideră noțiunea de *viață* ca exprimând esența adâncă a existenței, pe care alții o tălmăciseră altfel, și după Guyau greșit, socotind-o, rând pe rând, ca mișcare sau forță sau ca rațiune. Toate aceste noțiuni ar fi, după el, mai superficiale decât aceea de viață, care posedă drept caracter esențial expansiunea – intensivă și extensivă. Cu ajutorul acestei idei de bază, care a devenit mai târziu și a lui Nietzsche, pare-se sub influența a chiar lecturii lui Guyau, filosoful francez a căutat să explice, aducându-le și subsumându-le aceleiași tendințe fundamentale, toate manifestările înalte ale spiritului omenesc ca arta, morala și religia.

În două opere celebre: *Problemes de l'esthétique contemporaine* și *L'art au point de vue sociologique*, Guyau consideră arta, spre deosebire de aceia care o socoteau *un joc* sau o pură *contemplație* detașată de viață, ca strâns legată de trebuințele vitale. Viața, în condițiile pe care ni le oferă natura, este incompletă, iar cadrul înconjurimii noastre nu este îndestulător trebuințelor ei de expansiune; de aici necesitatea de a naște o lume complementară, aceea a artei, o lume superioară în perfecție și deplinătate. S-a invocat de către unii că arta nu se ocupă cu realități, ci cu ficțiuni, separându-se tranșant prin aceasta domeniul imaginar al artei de realitatea consistentă și utilitară, legată de trebuințele noastre zilnice. La această observație, Guyau a răspuns că ficțiunea nu este – cum se crede – o condiție necesară a frumosului, ci o deficiență și o limită a artei omenești, care nu poate zămisli, din nenorocire, decât o ființare ideală, iar nu o trăire aievea. Țelul activității artistice rămâne creația autentică a vieții, la care totuși nu ajunge complet, ca Dum-

nezeu, ci rămâne oarecum la jumătatea drumului. Oricât ar fi de perfectă o statuie, ea nu răsuflă, nici nu mişcă, sau, cu propriile cuvinte ale lui Guyau: „Les Michel-Ange et les Titien sont des Jéhovah manqués." Neputând să creeze personaje în carne şi oase – cel puţin în acel cadru al ficţiunilor, arta se despăgubeşte în altă privinţă, plăsmuind fiinţe mai tipice şi mai concentrate decât sunt în realitatea însăşi.

Tot în legătură cu concepţia vitalistă a artei, Guyau afirmă participarea simţurilor inferioare la producţia sentimentului estetic. Nu numai peisajul alpin pe care îl înregistrează ochii şi nu numai muzica tălăngilor care ne mângâie auzul – dar tot atâta contribuie la farmecul estetic al unei excursii la munte, savoarea laptelui proaspăt şi rece, pe care îl bei cu gura uscată şi care aduce la rându-i, după a lui Guyau părere, o notă poetică de „simfonie pastorală".

Poate că n-ar trebui să ne despărţim de concepţia estetică a lui Guyau, fără a menţiona definiţia simptomatică pe care dânsul o dă geniului artistic: „Geniul este un creator de medii noi, şi un modificator al mediilor vechi" – adevărată declaraţie de război făcută teoriilor lui Taine, care susţinuse că orice creaţie omenească este oglinda mediului actual, ce se slujeşte de geniu, ca de un simplu instrument...

Aceeaşi concepţie vitalistă Guyau o foloseşte şi în morală, unde, după scrieri cu conţinut istoric şi de mare ascuţime critică, a publicat opera epocală: *Esquisse d'une morale sans obligation ni saction.*

S-a crezut că forma naturală a expansiunii vitale este egoismul, pe când altruismul ar fi o restrângere calculată, izvorâtă din cântărirea inteligentă a intereselor. Guyau are altă părere: „egoismul pur nu este, pentru dânsul, o afirmaţie, ci o mutilaţie de sine". Expansiunea vitală nestânjenită nu se concentrează în celula eului, ci se revarsă generoasă asupra tuturor. Expansiunea intensivă devine extensivă, sparge hotarele individualităţii, pătrunde în alţii, se dăruieşte şi devine ferment de solidaritate universală. Devotamentul

intră astfel în „legile generale ale vieții", iar uitarea de sine nu este „o pură negație a eului și a vieții personale: este viața însăși împinsă la sublim... căci însuși sacrificiul vieții este, cel puțin în unele circumstanțe, tot un caz de expansiune vitală, care preferă un moment de sublimă exaltare unui șirag de ani mediocri și meschini".

E interesant de amintit că Nietzsche, luând ca punct de plecare același concept de expansiune vitală, a ajuns la o morală agresivă, exact inversă aceleia a lui Guyau. Pentru Nietzsche, explozia expansiunii vitale devenea față de alții un sălbatec bombardament. Această bază filosofică, ajungând la concluzii așa de divergente, înseamnă că pe lângă dânsa s-a mai adăugat aicea, pe tăcute, temperamentul omului fanatic și intolerant la Nietzsche, duios și uman la Guyau. Pentru aceasta aceeași premisă fundamentală năștea, de o parte și de alta, cu totul alte consecințe.

În sfârșit, și viața religioasă, după Guyau, are același substrat de expansiune vitală, care suprapune societății omenești o altă societate mai puternică și mai înaltă, pe care o așază în regiunea astrelor. Guyau înlocuiește vechea noțiune de antropomorfism prin sociomorfism, menită a sluji ca explicație plăsmuirilor religioase.

Este drept că Guyau e convins de caducitatea religiilor pozitive, cu dogmele, cultul și ritualul lor. Acesta e fondul operei sale *L'irréligion de l'avenir*, însă totuși el nu izgonește complet divinul din omenire, fiindcă puțin mai departe afirmă următoarele: „Dumnezeu este termenul omenesc prin care denumim ceea ce face posibilă îndrumarea lumii către o stare de pace, de ordine și de armonie. Iar cum posibilul, pentru inteligența omenească, pare a se întemeia pe real, credința noastră în posibilitatea unei lumi mai bune devine credința în ceva divin, care ar fi imanent existenței".

Nu putem trece de asemenea cu vederea concepția sa originală asupra nemuririi. Aceeași expansiune vitală e destinată să producă într-o zi o compenetrare a conștiințelor

astăzi ermetic izolate – în așa fel, încât, după dispariția unui individ, conținutul conștiinței sale va rămâne inserat în conștiința altuia, dacă nu chiar într-o conștiință universală, pe care o presupunem vag de pe acum.

După aceste considerații, e timpul să încheiem. Guyau a fost un cugetător de primul ordin și un mare semănător de gânduri fecunde, care a făcut mai târziu o extraordinară carieră, sub condeiul altor filosofi, care au avut răgazul să le dezvolte într-o viață mai îndelungată și mai puțin agitată de presentimentul sfârșitului apropiat. Ideea expansiunii vitale ca ultim fundament al existenței, precum și reflecțiile sale – dintr-o scriere postumă – despre *geneza timpului*, despre timpul durată pură și timpul spațial (într-un fel a patra dimensiune a spațiului) anunță și probabil inspiră filosofia bergsoniană, precum și alte poziții ale științei vremurilor noi.

Ceea ce contează astăzi la activul biografiei altora ar fi împodobit probabil tot biografia proprie a lui Guyau, dacă firul vieții sale nu s-ar fi rupt așa de repede și dacă ar fi putut să-și îngrijească singur de ogoarele fertilizate cu sămânța gândurilor lui. Ba, poate, nu se știe, dacă roada n-ar fi ieșit și mai bună de cum a ieșit din mâna urmașilor săi întâmplători.

A fost însă ursit filosofului, care a preconizat cu atâta convingere expansiunea generoasă și dăruirea de sine, să cedeze – din vitregia soartei – chiar o parte din propria lui glorie, în beneficiul altora mai norocoși.

Atât că și ceea ce a păstrat pentru sine ajunge, ba chiar prisosește pentru slava unui autentic și important gânditor.

JULES LACHELIER[*]
1832-1918

Nobilă figură și aș zice – ademenitoare personalitate, rămâne filosoful Jules Lachelier!

Foarte avar la scris și parcimonios în expresie, opera lui filosofică se reduce la câteva studii concise, ce e drept tari ca diamantul și strălucitoare ca el. O bună parte din opera sa, chiar așa restrânsă cum este, n-ar fi văzut lumina tiparului și probabil ar fi rămas neredactată, de n-ar fi existat obligația de a-și trece doctoratul la Sorbona, pe care l-a pregătit de asemenea îndelung, modificându-și întruna subiectul, în sensul de a-l îngrădi tot mai tare, în marginile unui contur mai limitat, unde dorința lui de perfecțiune să se poată realiza mai fericit[1].

Deosebit de conștiința extrem de scrupuloasă, filosoful acesta era de o rară modestie, refractar la orice zgomot în jurul numelui lui. Atunci când Gabriel Séailles îl vestește că ar vrea să-i consacre o monografie, Lachelier aproape îl deconsiliază într-o scrisoare, unde se judecă singur cu o severitate impresionantă.

---

[*] Reprodus după *Figuri și concepții filosofice contemporane*, p. 85-109.

[1] Scrierile lui J. Lachelier sunt: *Du Fondement de l'induction; Les Conséquences immédiates et le Syllogisme; La Proposition et le Syllogisme; Psychologie et Métaphysique; Notes sur le Pari de Pascal; L'observation de Platner* – cărora li s-ar putea adăuga încă 3-4 articole.

„... Avut-am eu, de altfel, o filosofie? am avut mai degrabă câteva idei filosofice, nu în totul originale, scoase aproape toate din Descartes, din Leibniz, din Kant, din Platon și din Aristotel... Dar aceste idei n-au fost niciodată puternic legate între ele, nici poate îndeajuns de dezvoltate, pentru a avea aer de sistem, sau măcar de doctrină.“

Iar atunci când se proiectează o sărbătorire, de către atâți admiratori, pentru împlinirea a 80 de ani de viață, Lachelier cere, de asemenea, să se renunțe la proiect. „Onoarea, spune dânsul, îmi pare cu mult prea mare și complet disproporționată cu serviciile pe care le-am putut face, fie ca filosof, fie ca funcționar. Pe urmă am o accentuată aversiune pentru tot ce este celebrare, mai ales cu un caracter de publicitate.“ Și fiindcă se strânseseră materiale pentru un număr jubiliar de revistă, el roagă – cel puțin atâta – să fie utilizate altă dată, după moartea lui.

Modest și foarte econom la scris, gânditorul acesta s-a bucurat totuși de o excepțională prețuire și de o faimă care iese din comun. Respectul care l-a înconjurat până după moarte a depășit – pare-se – pe acela al altor contemporani mai productivi, cu operă mai vastă și mai pretențioasă, ca Charles Renouvier sau Alfred Fouillée.

Să se fi datorat acest prestigiu tocmai faptului de a nu se fi amestecat în toate mărunțișurile, de a fi păstrat o distanță de vâltoarea discuțiilor și polemicilor, de a se fi pronunțat rar, ca un oracol, în vorbe măsurate și bine socotite?

Posibil să fi contribuit cu ceva și aceasta, dar au mai fost și alte cauze, de o natură mai pozitivă.

A fost mai înainte de toate *calitatea* studiilor sale, concentrate, cristaline, de o dialectică subtilă și de o onestitate cuceritoare. Deosebit de puterea lor de pătrundere filosofică, de spiritul lor critic ascuțit, elaborările sale mai inspiră, pe deasupra, un lucru rar și neprețuit: confiența. Vor fi mulți filosofi pe care îi admiri și poate îi citești cu desfătare, dar fără să te așezi cu ei alături, dându-le nesovăitor

adeziunea; tot așa cum poți aprecia o sumedenie de medici, fără să-i chemi pe toți la consultare, ci vei alege numai pe acela care a știut să-ți câștige și încrederea. Iar soluțiile prezentate de Lachelier, după o atât de scrupuloasă discuție și pe o linie dialectică din care nu lipsește „bunul-simț“, au și această însușire specială: îți inspiră în general încredere în justețea lor, pe lângă admirație pentru măiestria elaborării. Este drept că tocmai într-o chestiune importantă autorul acestor rânduri n-a putut fi convins în întregime de teza filosofului francez, însă, de cele mai multe ori, el îți lasă hotărât impresia că vede lucrurile bine și le prinde exact.

Impresia se menține, ba poate mai sporește, dacă trecem de studiile propriu-zise, și luăm cunoștință de notele sale numeroase pe marginea vocabularului filosofic, publicat de A. Lalande – unde limpezește, adesea în două rânduri, noțiuni încurcate și greu de definit; sau de participările sale la ședințele Societății de filosofie, unde a adus sănătoase contribuții, astăzi adunate și adăugate la opera sa completă; în sfârșit, dacă îi cercetezi și corespondența cu alți filosofi-prieteni, unde găsești o mină de cugetări înțelepte, în cele mai variate circumstanțe și privitor la tot felul de chestiuni.

Dar marea faimă a lui J. Lachelier a avut și un alt izvor: memorabilele sale cursuri la Școala Normală Superioară, unde a funcționat ca maestru de conferințe timp de 11 ani (1864-1875), până la data când a trecut Inspector General al Învățământului, ceea ce în Franța reprezintă o sarcină didactică deosebit de însemnată.

Vraja acestor cursuri pare a fi fost extraordinară. Elevii aveau acum în fața lor nu un pedant dogmatic, care venea cu soluții fixate odată pentru totdeauna, ci pe un cercetător niciodată mulțumit, care reflecta în prezența ascultătorilor, silindu-se să găsească o soluție, navigând cu circumspecție și cu dibăcie printre obstacolele obiecțiilor posibile, destăi-

nuite chiar de acela care – cu mai puțină conștiință – ar fi putut să le ascundă. Se adăuga la aceasta minunatul dar de formulare, care găsea expresia cea mai proaspătă și mai vie. Aceste cursuri au fost înregistrate cu devoțiune de elevii marelui magistru, în caiete, care au circulat ani întregi din mână în mână, și care sunt păstrate și astăzi, ca o comoară neprețuită, în bibliotecile marilor gânditori francezi. Aceia care s-au ocupat mai târziu de cugetarea lui Lachelier și au căutat să o fixeze în linii precise n-au lipsit de a folosi aceste caiete, făcând felurite citații disparate, care apar sub ochii cititorului ca luminișuri scânteietoare, din nefericire prea înguste pentru o largă viziune de ansamblu, dar suficient de ademenitoare pentru a-ți da sugestii și stimulări[1].

Ani întregi amatorii au sperat tipărirea acestor cursuri celebre, dar rezerva statornică a autorului s-a sustras de la asta necontenit. S-a crezut cel puțin ca după moartea filosofului aceste lecții să vadă lumina, dar și aici nădejdea a fost brutal curmată de implacabile dispoziții testamentare, care interziceau, în chipul cel mai categoric, publicarea acestor tainice comori.

Asupra acestei interziceri am dobândit și alte explicații din partea filosofului Brunschvicg, decât aceea că ar fi greu să apară astăzi, pentru prima dată, un text care, cu toată valoarea lui recunoscută, nu a fost, față de progresele ulterioare, pus cu totul la punct. Și am aflat, nu fără surprindere, că

---

[1] Vreo doi-trei ani, paralel cu lecțiile lui Lachelier, a profesat la Școala Normală Superioară și Alfred Fouillée. Cariera didactică a acestuia, repede curmată, n-a putut să-i confere o faimă profesorală, egală cu a celuilalt filosof, deși o clipă pare să i-o fi ținut în cumpănă. Dovadă versurile ocazionale întocmite de elevii normaliști, folosind reminiscențe din piesa *La fille du Roland*:

La France, dans ce siècle, eut deux grands philosophes:
L'un a pour nom Fouillée, et l'autre Lachelier...

ar exista și o altă cauză majoră, care incomodează publicarea acelor lecții – anume faptul că unele teorii personale ale autorului s-au tipărit mai demult și poate cu dezvoltări mai ample de către unii din elevii săi, sub numele lor firește, dar probabil cu autorizația omului detașat de ambiții și în genere neîncrezător în rodul reflecțiilor sale, care a fost Jules Lachelier. Cursurile lui Jules Lachelier ar apărea astfel ca noutăți „cunoscute", din scrierile altora mai tineri ca el, așa că interesul public ar fi – pare-se – slăbit, pe lângă confuzia care s-ar produce cu atribuirea teoriilor și a meritelor – lucru la care s-a gândit poate filosoful însuși în clipa când a interzis cu limbă de moarte publicarea acelor venerabile caiete.

Tot așa a interzis, în aceeași formă draconică, și publicarea corespondenței sale. Aici însă urmașii au protestat, convingând de paguba ce s-ar aduce omenirii cugetătoare pe fiul filosofului, pe Henri Lachelier, profesor de filosofie și dânsul la un liceu din Paris, autor de studii meritorii, dar mai mult de exegeză și erudiție.

S-a ajuns la o formulă tranzacțională. Să se strângă corespondența filosofului și să se publice într-o carte, care însă să nu fie dată în comerț, ci numai oferită specialiștilor, în orice caz la oameni în măsură să o prețuiască și cărora să poată folosi.

Într-un număr restrâns de exemplare și sub titlul simplu *Lettres*, s-a publicat la finele anului trecut această colecție prețioasă, cu scrisori adresate la diverși cugetători, cele mai multe însă fie lui Felix Ravaisson, maestrul filosofului, fie lui Emile Boutroux, elevul său principal. Pasajele cu lucruri secundare au fost suprimate, tipărindu-se numai bogatele pagini de reflecții filosofice, pline de interes, de farmec și de spontaneitate. Lectura lor poate aduce unele întregiri imaginii filosofului, așa cum ea se conturase, fără cunoașterea acestei corespondențe[1].

---

[1] Tipărită în 1933, dar nedepusă în librării. Am putut dobândi un exemplar numai grație amabilității filosofului Brunschvicg, membru al Institutului și profesor la Sorbona.

Mai înainte de a relata rezultatele lecturii mele – tot pe atât de atentă pe cât a fost de ataşantă – socotesc oportun să fixez, în câteva secunde, locul lui Jules Lachelier în filosofia franceză contemporană.

După ce figura dominantă a lui Auguste Comte câştigase lumea intelectuală pentru filosofia pozitivistă, azvârlind în umbră spiritualismul oficial şi producând curente de cercetare ştiinţifică, atât în psihologie, cât şi în sociologie (căci în ştiinţele naturii concepţia pozitivistă era instalată mai demult, şi pilda lor inspirase pe Comte să ceară metodă pozitivă în *toate* domeniile), a avut loc, după puţin, o reînviere a filosofiei spiritualiste, pe baze mai largi şi mai ştiinţifice.

Acest neospiritualism, care în căutarea unei tradiţii se reclama de la Leibniz, şi mai ales de la Maine de Biran, se bifurcă în două ramuri principale: una mai timidă şi mai respectuoasă de structura ştiinţelor pozitive, alta mai revoluţionară.

Prima ramură, admiţând evident şi dânsa primatul vieţii sufleteşti – identificată cu esenţa existenţei –, îi păstrează totuşi corsetul aceluiaşi determinism riguros, care stăpâneşte lumea fizică. Ar fi ramura reprezentată de Fouillée, care, respectând scrupulos determinismul, concepe libertatea numai ca o *idee*, înzestrată ce e drept cu forţă motrice şi capabilă de realizare treptată, dar *tot cu mijloace deterministe*.

Paralel însă cu această direcţie, întâlnim în Franţa contemporană şi un spiritualism *indeterminist*, care pune libertatea la baza existenţei, limitând determinismul la suprafaţa ei materială, concepându-l uneori chiar aici, ca un făgaş provizoriu, ca rezultatul unei mecanizări vremelnice, ca efectul unei habitudini dobândite, sau al unei oboseli a spontaneităţii creatoare.

Acest curent, mai îndrăzneț decât primul, s-a bucurat de o ilustră și bogată reprezentanță filosofică. Ar fi să cităm aici și pe Charles Renouvier, care a introdus hotărât libertatea în interstițiile fenomenelor cosmice, după el, prin definiție discontinui. Însă acest filosof însemnat, care se ambiționa mai presus de toate să fie continuatorul francez al lui Kant – oribil deformat, după a sa părere, de către discipolii germani –, are în sinteza lui filosofică elemente prea personale și aspecte care-l singularizează prea mult pentru a-l putea introduce și pe dânsul în grupa influentă de indeterminiști, care și-au trecut torța de la mână la mână, păstrând între ei un aer de familie, o solidaritate de școală și alcătuind o splendidă linie ascendentă. Această grupă se compune din patru figuri capitale, care ar fi în ordine cronologică: Ravaisson, Lachelier, Boutroux și Bergson.

Alături de Ravaisson, care ar fi inițiatorul mișcării, Lachelier a trecut și dânsul ca al doilea părinte – mai ales că dânsul înlocuia cu o logică mai severă ceea ce la primul era mai mult fantezie artistică – și este caracteristic cum cei doi cugetători care încheie seria de patru, Boutroux și Bergson, își dedică indiferent lucrările lor filosofice fie lui Ravaisson, fie lui Lachelier.

Și totuși Lachelier, cu toate afinitățile necontestate, și cu tot rolul său netăgăduit, îmi pare a fi *cel mai puțin omogen* cu grupa celorlalți trei, mai înrudiți între dânșii decât erau cu el.

Lachelier era prea îmbibat de apriorismul kantian și luase astfel o cută prea raționalistă, pentru a socoti legile naturii ca simple degradări de spontaneitate, iar înlănțuirile cauzale drept repetări fără siguranță, succesiuni fără necesitate. De asemenea, pentru dânsul categoriile intelectului, aveau, ca și pentru Kant, o fixitate mai neregulată și o semnificație mai augustă decât la Boutroux, care le reduce la formule de adaptare, ștampilate de vremelnicie, sau la Bergson, care le socoate artificii, cu menire exclusiv practică și

utilitară. Toți ceilalți trei cugetători erau mai empiriști decât Lachelier, așa că simțeau mai puțin decât dânsul elementul de necesitate, atașat atât la principiile minții, cât și de legile naturii. Au putut astfel să le bagatelizeze mai ușor...

Chiar față de Renouvier, care se prevala mai tare ca oricine de tradiția kantiană, deși atribuie categoriilor spiritului nostru, pe care le socotește la nouă, o tinctură ceva mai empirică decât ele o aveau la Kant, chiar față de Renouvier, care încă păstrează, în sinteza lui cam stranie, ceva din rigiditatea apriorismului kantian, Lachelier pare a corespunde mai de aproape ideii de necesitate rațională, care nu se înmlădie în aplicațiile sale, ci păstrează ținuta unor exigențe riguroase.

Atuncea cum mai putem face din Lachelier un filosof al libertății? Ne obligă la aceasta faptul că el consideră esența universului ca voință și atribuie acesteia libertate. Libertatea aceasta este ultimul termen al dialecticii, care ne coboară până la fundamentul existenței – și în al doilea rând ea se învederează în cuprinsul naturii pe două căi: ca inventivitate, creatoare de forme și întruchipări nesfârșite, și ca finalitate, ceea ce implică o alegere a mijloacelor, ce nu are caracterul riguros al înlănțuirilor logice sau al celor cauzale. Libertatea lucrează în cosmos din adânc, de acolo unde puterea determinismului mecanic sfârșește în mod natural, dar nu-l întrerupe pe acesta (cum socotea chiar Renouvier) în domeniile pe care el le revendică, ci intervine acolo unde el însuși se recuză.

Desigur, această concepție nu este fără dificultăți, și poate părea mai unitară doctrina unui Bergson sau Boutroux, care, acordând libertății un rol eficace, înmoaie necesitatea legilor naturii. Și mai ales, dificultățile apar la Lachelier din momentul când atribuie finalității un rol covârșitor în metodologia științifică, așa cum reiese din opera lui vestită: *Du fondement de l'Induction*. Acesta este punctul la care am făcut, mai sus, aluzie, spunând că nu m-am putut ralia; căci,

după filosoful francez, principiul finalității nu este numai un mod de interpretare *generală* a existenței, o luminoasă idee directivă, ce dă un sens mecanismului cauzal, ci o normă indispensabilă pentru a stabili orice generalizare, fie dânsa cât de restrânsă, chiar în domeniul lumii fizice. În loc de Curte de casație, finalitatea face oficiu de judecătorie de ocol, funcționând în orice chestie măruntă, ca factor activ în fiecare inducție răzleață. Cu chipul acesta se introduce libertatea în orice punct al existenței, fie dânsul oricât de periferic și de cristalizat, lărgind pretutindeni inelele strictului determinism – ceea ce nu știu dacă mai ales se armonizează cu ansamblul concepției, profesată de Lachelier[1].

Căci o idee centrală rămâne la dânsul respectul pe care îl păstrează pentru noțiunea de lege naturală și pentru

---

[1] Este drept că, pe de altă parte, Lachelier apelează la principiul de finalitate – așa elastic cum este – tocmai pentru a spori siguranța prevederilor științifice, nu îndeajuns de garantate, după dânsul, de principiul cauzalității. Ar fi deci vorba de a funda mai temeinic stabilitatea structurii cosmice, apariția uniformă a evenimentelor, eliminând hazardul și contingența. N-ar fi astfel decât o discordanță aparentă cu tendințele lui kantiene, apărate *fie și cu paradoxul de a limita libertatea, cu ajutorul unui principiu care este o expresie nemijlocită a libertății însăși.*

Dar din punctul de vedere al valabilității teoriei sale, trebuie să adaug că evoluția ulterioară a disciplinelor științifice nu pare a-i fi dat dreptate, confirmând mai degrabă opinia lui Cournot, care a instalat curajos hazardul în intervalul dintre seriile cauzale, propunând pentru eliminarea lui relativă nu finalități iluzorii, ci calculul de probabilitate. Știința contemporană pare a face un loc din ce în ce mai larg acestui probabilism, calculat matematicește, iar cei mai noi epistemologi se întorc spre teoria lui Cournot, căutând, firește, a-i da o formă mai perfectă. (A se vedea, de exemplu, lucrarea recentă: *La Cause et l'Intervalle* ou *Ordre et Probabilité* – 1933 – de E. Dupréel, profesor la Universitatea din Bruxelles).

necesitățile rațiunii – datorat probabil constantei influențe kantiene – și care face din filosoful francez un autor care ar putea fi invocat drept sprijin, la nevoie, și de raționaliști.

*

* *

Din citirea corespondenței lui Lachelier, se accentuează impresia omului onest, care luptă, care ezită, care ar vrea să păstreze libertății un loc capital, dar – silit de influența kantiană – o tot îndepărtează, în regiuni vaporoase, aproape inaccesibile. De asemenea, se constată limpede rezervele sale împotriva intuiționismului bergsonian, și în general în contra filosofiei antiintelectualiste, deși dânsa nu era decât eflorescența supremă a filosofiei libertății, la care pusese umărul, cu toată autoritatea, și Jules Lachelier.

Iată o serie de extrase dintre cele mai edificatoare.

Dintr-o scrisoare către Elie Rabier din 1872 (p. 83 și 84).

... Când am vorbit de fundamentul necunoscut, pe care rezidă fenomenele, am voit să spun numai că lumea mecanismului nu era „lucru în sine“, că avea ca substrat lumea vieții, iar aceasta, lumea libertății; dar nu m-am gândit să vorbesc de fenomene sau obiecte care ar scăpa în ele însele de la legea de cauzalitate sau nu i s-ar supune decât pentru noi și numai în aparență; dimpotrivă, dezordinea este aparentă și ordinea realitate; ceea ce nu cred e numai că ordinea mecanică ar fi ultima și suprema realitate.

Nici vorbă nu poate fi astfel, după Lachelier, de erupții spontane, de izbucniri imprevizibile.

Iată alte rânduri dintr-o scrisoare către Boutroux din 1876 (p. 120):

Eu cred nestrămutat, împreună cu Kant, că libertatea n-are loc în domeniul experienței, că ea nu poate fi cauza nici unui fapt, deși ar putea și trebuie să fie, dar de altă manieră, cauza a tot ce există.

De asemenea, foarte interesant în aceeași privință, un lung pasaj dintr-o scrisoare către Fréderic Rauh, din 1887 (p. 138, 139):

... Poate că actul de cunoaștere, așa cum se efectuează în noi, cu toate că este liber, ba chiar singura formă, cunoscută nouă, a libertății, nu istovește totuși esența libertății; poate cu alți termeni, Dumnezeu nu se află întreg și în el însuși, în fundul conștiinței noastre, ci numai ca reflect și în idee – ca lumină, nu ca putere. Suntem într-o privință subiect absolut, căci ne simțim capabili de a cunoaște orice, de a judeca orice, prin urmare, că avem în fața noastră, cu titlu de obiect, întreaga existență, care nu poate fi dincolo de noi, cu titlu de fundament ori substanță; și totuși, nu putem creea nimic, nici măcar propria noastră viață; ne pare câteodată că ne-am putea transforma complet, că ne-am putea despuia de toate defectele, dintr-un moment într-altul, că pentru asta nu trebuie decât să voim; și cu toate astea, lucrul nu se întâmplă, chiar dacă îl vrem sincer, ceea ce pare să indice că noi nu-l vrem decât în idee, prin urmare că avem în noi numai ideea și umbra libertății. Trebuie deci să distingem între libertatea în sine și libertatea în noi, prima diferind de aceasta din urmă numai prin atributul inexplicabil și neconceptibil de putere sau eficacitate.

Lachelier își încheie scrisoarea spunând că mai înainte *„înclina să confunde integral libertatea cu ideea noastră de libertate"*.

Nici o mirare că tot subțiind întruna forța libertății în lumea experienței noastre și chiar în inițiativele activității noastre voluntare, Lachelier ajunge spre sfârșitul vieții să-și dea într-un fel adeziunea la teoria ideilor-forță a lui Fouillée, deși filosoful acesta aparținea spiritualismului determinist și combătuse aprig direcția indeterministă. După Fouillée, s-ar putea face o trecere de la determinism la libertate numai prin termenul mediu al *ideii de libertate*, ajun-

gându-se treptat prin aceasta la o libertate relativă, care se poate apropia indefinit de libertatea reală, fără a o realiza vreodată integral. La această concepție Lachelier și-a dat solemn adeziunea într-o ședință a Societății de Filosofie din 1903 (*Oeuvres de J. Lachelier*, vol. II, p. 122).

S-ar mai găsi și alte citații care verifică același proces. Așa câteva rânduri dintr-o scrisoare către Maurice Blondel, din 1896:

Am fost întotdeauna intelectualist și citirea lui Schopenhauer a sfârșit prin a mă face să mă cert cu voința și cu tot ce derivă din ea; m-am deprins s-o consider ca dânsul ca un principiu al răului, și să cred că libertatea și rațiunea, pur formale în noi, sunt singurul punct de contact cu realitatea lui Dumnezeu.

Această declarație nu împiedică totuși a atribui lui Lachelier, pe baza operelor publicate, calificarea de voluntarist. În studiul său, *Psychologie et Métaphysique* (1885) el spusese textual: „Suntem voință înainte de a fi senzație, și dacă voința nu se prezintă ca un fapt distinct al conștiinței, oare nu pentru motivul că ea este o condiție a oricărui datum sufletesc și într-un chip oarecare conștiința însăși?... Dacă noi nu ne vedem voind, nu trebuie să conchidem că voința nu există, dar că ea este noi înșine" și mai departe: „Voința este principiul și fondul ascuns a tot ce există" (*Oeuvres de Jules Lachelier*, vol. I, p. 194, 195). Dar la filosoful francez voința era mai mult spontaneitatea eului, dinamica subiectului gânditor, nu o forță oarbă și întunecată ca la pesimistul german. Încet-încet această voință luminoasă se intelectualizează parcă și mai mult și un ecou al acestei nesimțite prefaceri pare a fi fragmentul de scrisoare de mai sus.

În orice caz Lachelier rezistă ultimelor dezvoltări ale filosofiei indeterministe, așa cum ea ajunsese, de altfel încărcată de glorie, în intuiționismul bergsonian. Cu toate asemănările răzlețe pe care le poate avea cu bergsonismul –

așa bunăoară Lachelier combate la fel sofismele lui Zenon, susținând că mișcarea este un act simplu și indivizibil, pe care ulterior îl putem descompune în metri, centimetri etc. (atât în scrisoarea către Rabier, din 1872, cât și într-un articol din 1910, în *Revue de Métaphysique et de Morale*) – nu fără melancolie constată că punctul său de vedere nu mai are răsunet în public. Într-o scrisoare către Gabriel Séailles – din 1913 – el se rostește în termenii următori, care cuprind aluzia directă la triumful bersonismului anti-intelectualist:

„Astăzi, nu mai vrea nimeni să audă de filosofie raționalistă sau intelectualistă: și pare stabilit că intelectualism înseamnă materialism, și n-ar exista atitudine mijlocie între materialism și filosofia sentimentului sau a intuiției sensibile" (p. 180).

În ce privește triumful intuiționismului – cu toată moda lui răsunătoare – mie unul nu-mi pare chiar așa trainic, nici chiar în Franța lui Bergson. De n-ar fi decât faptul că cele mai de seamă personalități din noua pleiadă de filosofi francezi – cu excepția lui Le Roy – aparțin direcției intelectualiste, dovadă Lalande, Meyerson, Goblot și mai ales Brunschvicg, mare admirator al lui Lachelier, polemist implacabil, care într-un capitol din admirabila sa lucrare *L'idéalisme contemporain* a dat cea mai formidabilă lovitură de măciucă intuiționismului lui Le Roy.

Lui Lachelier îi era teamă că respectul său pentru formele necesare ale inteligenței îi va arunca – în rândul celor mai tineri – ponosul de materialist deghizat. Și totuși dacă a fost un gânditor care să combată nemilos și aprig materialismul, a fost desigur el. Scrisorile sale aduc noi contribuții, deosebit de acelea din studiile cunoscute.

Pentru dânsul, ca pentru toți idealiștii, infinitul spațial în care se desfășoară materia nu este ceva primitiv, ci lucru derivat – nu e o realitate primară, ci un abis imaginar. Spi-

ritul este unitate. *Nu-mi explic deloc, spune el, cum conștiința, care este una, se dezvoltă în timp și spațiu dar concep că ea se poate dezvolta, proiectând unitatea ei asupra unei diversități care nu este nimic în ea însăși și care își primește de la dânsa întreaga ei realitate.*

Sau:

Spiritul, luând forma duratei și a întinderii, este pe cale și oarecum în primejdie să se nimicească; se nimicește realmente, sau cel puțin se neagă, când ajunge să creadă că diversitatea punctelor spațiului și a momentelor timpului, în care se desfășoară acțiunea lui, ar fi actuală și primitivă; și dimpotrivă refuză a se distruge, când se închide în conștiința pe care o posedă de unitatea acțiunii sale și consideră descompunerea la infinit a timpului și spațiului ca un abis, dar ca un abis pur imaginar, deschis înaintea lui. (Aceeași scrisoare către Rabier, p. 84 și 85.)

Că infinitul material nu era decât o „reprezentare", în ochii filosofului francez, ne-o confirmă și un alt pasaj, din altă scrisoare adresată lui A. Caro. Iată-l:

Schelling a visat, cred, că, înainte de păcatul originar, omul proiecta lumea exterioară și o modifica după voință, printr-o putere magică; a fost deci căderea în păcat care a aservit facultatea noastră reprezentativă necesității, și care a osândit-o să suie acest imperiu al necesității la infinit, într-un trecut imaginar. Dacă e așa, nu ne-ar împiedica nimic să credem că originea lucrurilor a fost miraculoasă, cu toate că ne este imposibil să ne-o reprezentăm *altfel decât naturală* (p. 115 și 116).

Lachelier nu numai că depășește astfel orice concepție autentic materialistă, dar, după cum s-a observat de toți comentatorii, depășește chiar idealismul, pentru a ancora într-un spiritualism dinamic și creator. Bineînțeles fără a crede în intuiții care să ne identifice cu absolutul, așa cum avea să afirme Bergson mai târziu, ci ținându-se prudent pe

o linie mai rezervată, așa cum dovedesc și următoarele rânduri, dintr-o scrisoare către Boutroux (în 1869):

Fără îndoială, Kant are dreptate în contra eclecticilor noștri și poate chiar contra lui Descartes, atunci când susține că nu avem nici o intuiție, nici o cunoștință reală și pozitivă a infinitului; dar admite totuși cel puțin o facultate a cărei funcțiune este să ne procure ideea, *adică să ne pună* problema *absolutului, oricare ar fi de altfel neputința inteligenței noastre de a o rezolva. Îmi pare că ar trebui mai întâi de toate să recunoaștem existența acestei idei, care înseamnă poate locul unei intuiții viitoare, convenind însă că noțiunile, pe care fiecare crede să le aibă despre Dumnezeu, nu sunt decât himere.*

Crezând în evoluție, Lachelier speră în apariția unei astfel de intuiții, odată și odată. Dar spre deosebire de Bergson, care o socoate deja realizată, constituind una din sursele religiei și moralei, el o lasă în seama unei vagi posibilități viitoare...

E timpul să încheiem. Din această bogată corespondență, figura remarcabilului cugetător francez se detașează senină, frământată cel mult de silința de a păstra un echilibru, care să-l rețină pe panta exagerărilor de care era amenințată direcția filosofică pe care de altfel o simpatiza, și căreia, cu toate infidelitățile la care îl obligau educația filosofică și extrema lui scrupulozitate, putem zice că încă îi aparține.

Că era un spirit elastic, capabil de adaptări variate și susceptibil să adopte chiar punctul de vedere pragmatic, acolo unde împrejurările o cereau, ne-o dovedește acest ultim citat, dintr-o scrisoare adresată lui Boutroux.

Fostul său elev, trimis profesor la un liceu de provincie, i se plânge că e obligat de manualele oficiale să demonstreze existența lui Dumnezeu, cu vechile argumente clasice, în care dânsul nu crede. La aceasta Lachelier îi răspunde:

Forma argumentelor nu înseamnă mare lucru; cu atât mai mult cu cât aceste demonstrații scolastice, cea mai mare

parte vechi și respectabile, sunt poate mai puțin defectuoase decât par la prima vedere. Cred că ele ar putea servi mai greu drept veșmânt unei filosofii a inteligenței, ca aceea pe care ți-am predat-o eu, dar nu pentru o filosofie a voinței, ca aceea pe care mi-ai expus-o în una din ultimele scrisori.

Și-acum iată paradoxul: Émile Boutroux, care socotea formulele intelectuale ca simple mijloace de adaptare și simboluri ale adevărului, făurite de inteligența noastră după nevoi, nu acceptă să folosească argumente aproximative, dar care pentru mintea crudă a școlarilor rămâneau tot cele mai accesibile și mai ademenitoare; Lachelier, deși cu convingeri mai rigide asupra adevărului și a expresiei sale, înțelege să facă concesii și să îmbrace ideile, chiar în haine vetuste, dacă, în anumite circumstanțe, se obținea cu asta o mai bună primire.

ÉMILE BOUTROUX*
(1845-1921)

Voi începe cu evocarea unei amintiri, nu de la Boutroux, pe care din nefericire nu l-am apropiat și nici nu l-am cunoscut, dar în legătură cu dânsul. Nu sunt decât vreo trei-patru ani de când, într-o călătorie prin Italia, mă opream pentru întâia oară în orașul Bolonia. Printre alte monumente boloneze, m-am dus să vizitez vechea clădire a Universității, unde am fost călăuzit de un funcționar bătrân, foarte amabil și foarte fin, care m-a plimbat prin toate sălile edificiului, până am ajuns în cele din urmă la cea mai vastă dintre toate. Aici, însoțitorul meu îmi dădu explicațiile sale, cu un ton aproape vibrant: „Vedeți sala aceasta, îmi spune dânsul, într-însa s-a ținut, în 1911, Congresul Internațional de Filosofie. Am auzit multe discursuri frumoase, dar unul mai minunat decât toate, al filosofului francez Boutroux. Am fost fermecat literalmente, ba chiar am plâns când a vorbit de fraternitatea tuturor națiunilor și de posibilitatea armoniei tuturor popoarelor în cadrul unei omeniri unice. În momentul acela nu mai credea nimeni într-un măcel european. Dar – vai! – n-au trecut decât trei ani și-a izbucnit războiul mondial"...

Această mărturisire francă, făcută de un nespecialist, de un om mai mult modest, dar amator de manifestări spirituale

---

* Expunere făcută în sala festivă a Universității din Alger, în martie 1930. Reprodusă după *Studii istorico-filosofice*. Serie nouă, Edit. Casei Școalelor, 1943, p. 57-71.

și pătruns de o înaltă umanitate, m-a făcut să văd cât de departe se putea întinde, prin vraja personalității și a cuvântului său, influența acestui gânditor de rasă și a acestui om de inimă, care a fost Émile Boutroux.

Dar, firește, influența lui cea mare s-a exercitat în cercuri mai restrânse, care totuși puteau cuprinde mai multe spețe de intelectuali: filosofi, savanți, oameni de cultură. Aceasta atât prin opera sa scrisă, cât și prin activitatea lui de profesor, ani îndelungați distribuită de la catedre prestigioase și bine situate în atenția lumii.

Născut în 1845, în apropiere de Paris, și-a făcut toate studiile în această luminoasă capitală, urmând la Școala Normală Superioară celebrele cursuri ale lui Lachelier, iar mai târziu ascultând cursurile de istoria filosofiei ale lui Eduard Zeller, la Universitatea din Heidelberg, unde a fost trimis cu o misiune culturală și unde a învățat bine limba germană, pe care o vorbea curent. Acestei împrejurări Boutroux îi datorează un ușor supliment de simpatie în cărțile germane, atunci când se vorbește de filosofia lui.

După un debut stereotip ca profesor la licee din provincie, timp în care se plângea mereu prin scrisori maestrului său, Lachelier, atât de sănătate, cât și pentru faptul că era obligat să propună elevilor teorii și idei de care nu mai era convins, Boutroux își trece doctoratul în 1874, dedicând cele două teze una lui Ravaisson și alta lui Lachelier, amândoi filosofi spiritualiști preocupați de afirmarea libertății în fața determinismului științei – marcând, prin aceste dedicații, propria sa direcție de gândire, calea convingerilor sale filosofice.

Urmează o frumoasă carieră universitară, care îl aduce de la Universitățile din Montpellier și Nancy, unde a profesat puțin, la Paris, întâi ca suplinitor și-n urmă ca urmaș al lui Fouillée, la Școala Normală Superioară.

Peste câțiva ani e însărcinat cu predarea cursului de istoria filosofiei la Sorbona, unde a avut o extrem de fecundă

activitate, până în anul retragerii, 1907. Războiul i-a impus un alt fel de activitate, anume să apere cu condeiul poziția morală a patriei sale amenințate și să denunțe scăderile sufletești ale dușmanilor. E o sarcină pe care a îndeplinit-o cu stăruință și cu talent și poate cu mai puțină parțialitate decât contemporanul său german Wundt, care, într-o lucrare tendențioasă, denigrând filosofia popoarelor inamice, s-a coborât adesea până la pamflet.

După încheierea războiului, Boutroux s-a mai bucurat de roadele victoriei numai trei ani, până la 1921, când are loc data morții sale.

Opera sistematică a lui Boutroux nu este vastă: *La contingence des lois de la nature*; *De l'idée de loi naturelle*; *Science et Religion*. Cantitatea scrierilor sale mai sporește însă cu lucrări de conținut istoric, între care ies în evidență, ca desăvârșite expuneri și interpretări, studiile asupra lui Aristotel, Boehme, Kant, Leibniz, Pascal, James și altele.

Interesantă este oscilația lui Boutroux între două concepții asupra istoriei filosofiei. Până să ajungă la opinia sa finală, care consideră diferitele sisteme, desigur, ca opere cu caracter individual, dar totodată ca puncte de vedere variate asupra realității, care se completează unele pe altele, Boutroux a conceput istoria filosofiei ca o succesiune de opere de artă, în sensul că un sistem filosofic nu continuă sau perfecționează pe altul, așa cum se continuă teoriile științifice, ci ia întotdeauna lucrurile de la început. Opinia aceasta, părăsită până la urmă de Boutroux, a fost reluată și susținută de curând la Congresul Descartes de la Paris, de esteticianul Lalo, care a insistat cu deosebire asupra faptului că construcțiile metafizice nu sunt verificabile – așa cum sunt teoriile științifice – iar valoarea lor rămâne să o constituie pur și simplu coerența și arhitectura interioară. Protagonistul acestei teorii foarte contestabile a trecut cu vederea că lipsa de acord a teoriilor filosofiei sau a consecințelor lor cu faptele concrete a fost aceea care a determi-

nat adesea discreditarea unor sisteme celebre, ca acela al lui Hegel, care, la un moment dat, a fost dezmințit cu brutalitate de fapte empirice necontestate.

Originalitatea filosofică a lui Boutroux o constituie însă lucrările sale de filosofia științelor, opere bogate și dense, pline de subtilitate și cu luminișuri metafizice ademenitoare, cu toate că parcă prea schematice.

Epoca în care trăiește și reflectează Boutroux este o epocă de dictatură a științei pozitive. Natura, în totalitatea domeniilor sale, părea stăpânită de legi suverane, sigure și imuabile. Speculația filosofică sau era disprețuită din cauza incertitudinii sale, sau era tolerată, cu rezerva expresă să nu calce în câmpul științelor, care cuprindea de altfel totalitatea lumii sensibile. Îi rămâne investigației filosofice dreptul de a face „teoria științei", bineînțeles o teorie docilă și ascultătoare, care să nu zdruncine cu nimica piedestalul superb al cunoștinței științifice și, cel mult sub forma unei metafizici cumințite și incolore, să încerce o coordonare a adevărurilor științifice – stabilite separat în diversele ogoare ale naturii, într-o concepție de ansamblu, coerentă și unitară.

Mulți filosofi au acceptat cu resemnare un astfel de domiciliu forțat, silindu-se să se acomodeze cu această viețuire strâmtorată și să păstreze măcar aparența unei măreții și a unei glorii, care nu mai erau actuale.

Nu exista nici măcar siguranța că rolul acesta, care era departe să ofere satisfacție deplină aspirațiilor morale ale conștiinței și trebuinței noastre metafizice, i se va garanta realmente filosofiei și nu se vor produce iarăși agresiuni din partea intransigenței pozitiviste. Din aceste griji și aprehensiuni a ieșit ideea atacului preventiv din partea filosofiei, pe propriul teren al științei distrugându-i-se citadela de legi necesare și neschimbătoare, din care știința își făcea o falǎ și cu care socotea că poate să domine totalitatea nevoilor noastre sufletești. Émile Boutroux a avut meritul să dirijeze unul dintre cele mai viguroase atacuri în contra pretențiilor

dictatoriale ale științei timpului său, silindu-se să demonstreze, cu mare lux de exemple alese din toate domeniile științei, că așa-zisa certitudine neclătinată a legilor științifice este iluzorie și că în realitate nu se poate vorbi de necesitate, ci numai de *contingența legilor naturii.*

Vom încerca să rezumăm cât mai clar etapele argumentării lui Boutroux.

Mai întâi ni se arată că nu se poate vorbi decât într-un singur caz de necesitatea absolută, atunci când e vorba de axiome logice, și anume de axioma identității: A = A, adevăr tautologic care nu aduce nici un progres de cugetare. Chiar alte principii ale gândirii, cum ar fi categoria cauzalității, nu prezintă aceeași stringență, ci numai o necesitate relativă. În sfârșit, proprietățile matematice, cu toate că se impun și ele spiritului nostru, nu au același grad de necesitate ca principiile de logică pură, din care nu pot integral deriva, „referment un élément nouveau, hétérogène, irréductible: la continuté". Această slăbire a necesității, care rezultă din caracterul lor sintetic, l-a făcut pe Kant să prevadă clasa aparte a judecăților sintetice-apriorice.

Dar chiar dacă am face abstracție de aceste grade ale necesității în domeniul logico-matematic (lucru ce-l mărturisește totuși strecurarea unui element contingent în judecățile sintetice-apriorice, mai slabe în necesitate decât judecățile analitice tautologice), să nu uităm că aceste adevăruri formale reprezintă nu regiunea realului, ci pe aceea a posibilului, exprimând cadrele și limitele existenței, iar de la posibil la real nu se află trecere necesară. Existența ca stare nu derivă necesar din posibilitatea ei, ci este un fapt care se adaugă și care depășește considerabil sfera lucrurilor posibile, dintre care foarte multe nu se încheagă niciodată în realități palpabile. Așadar, existența nu este un fapt necesar, ci un simplu fapt, deci un fapt contingent (în înțelesul că nu pare mai necesară existența decât nonexistența).

Dar se va zice: o dată admițând această contingență de bază, anume faptul însuși al existenței, nu constatăm oare, în dezvoltarea concretă a fenomenelor sale, acele înlănțuiri necesare de care ne vorbește atâta știința, legăturile dintre cauze și efecte? Boutroux ne smulge și această iluzie, reiterând vechile considerații empirice ale lui Hume, pe care le-a precedat cu reflecții similare cartesianul Malebranche, arătând că efectul nu derivă analitic din cauză și nu avem niciodată impresia, în lumea experienței, că dintr-un complex de cauze nu putea să derive alt efect decât acela care s-a produs. Teoria ademenitoare a echivalenței cauzelor cu efectele, ceea ce ar implica permanența aceleiași substanțe sau energii, nu poate suprima faptul *schimbării*, care e contingent și care în cel mai bun caz presupune anume condiții, dar față de care schimbările rămân incomensurabile.

Dar să presupunem că în etajul inferior al lumii anorganice, în domeniul mecanic, legile fenomenelor sunt ceva mai stricte. Pe măsură însă ce ne ridicăm mai sus, pe scara complexității crescânde, de la domeniul fizic la fenomenele chimice, apoi succesiv, la cele biologice, psihice, sociale, legile devin mai maleabile și contingența crește de la treaptă la treaptă. Legile științelor mai complexe nu pot fi derivate din ale științelor mai simple – un adevăr care a fost accentuat cu vigoare și de către Auguste Comte și pus la baza celebrei lui ierarhii a științelor. Atâta numai că Boutroux adâncește analiza și arată că legile științifice devin cu atât mai riguroase, cu cât *se face abstracție* de o mai largă parte a realității concrete. Căci în fond nu există decât o singură realitate – mobilă, schimbătoare, contingentă. Legile mecanice se obțin făcând *abstracție* de cea mai mare parte a conținutului viu al existenței și luând în considerație numai un aspect inferior al ei, acela care se repetă și ale cărui fenomene pot fi prezise cu mare certitudine, bineînțeles atâta vreme cât alte fenomene, de care am făcut abstracție, n-ar veni pe neașteptate, de pe altă treaptă a existenței, pentru a

le încrucișa și întrerupe în mod intempestiv. Inițiative venite de pe planul biologic sau psihic pot devia, sau chiar opri în loc desfășurarea unei înlănțuiri mecanice, după cum chiar în limitele domeniului pur mecanic, o lege rămâne valabilă, numai în măsura în care nu suferă interferența altor legi de aceeași natură. Orice lege științifică dobândește astfel un aspect condiționat, iar valoarea ei depinde de gradul în care am făcut abstracție de mai multe realități înconjurătoare, presupunându-le absente sau inofensive. Orice lege implică o *abstracțiune* și este cu atât mai riguroasă, cu cât se face abstracție mai întinsă de forțele complexe ale realității. În schimb, legile științelor mai complicate, care ar vrea să îmbrățișeze existența în bogăția ei concretă, fără a practica abstracții prea radicale, legile acestea sunt mult mai puțin riguroase, îngăduie surprize, imprevizibil și inedit.

Rezultatul acestei ascuțite analize a lui Boutroux este clar: în natură nu domină determinismul inflexibil al unor legi, care s-au dovedit la un examen mai atent – precare, sau de o aplicație condiționată și constrânsă. Nicăieri efectele nu derivă necesar din cauze și astfel fenomenele nu își au rațiunea suficientă în antecedentele lor. Plecând de la aceeași convingere, filosoful Malebranche afirmase cândva că fenomenele nu sunt în realitate decât *ocazia* altora, singura cauză producătoare fiind, peste tot locul, una singură: Dumnezeu.

Boutroux substituie cauzei teologice și supranaturale a lui Malebranche o entitate mai vagă și definită mai mult negativ: *libertatea*, forță creatoare, care nu poate fi cuprinsă într-o formulă matematică, dar capabilă să explodeze, provocând schimbări inedite, înlăturând barierele legilor sau ocolind linia traseului lor.

Desigur, Boutroux nu vrea să identifice libertatea cu dezordinea și anarhia. El voiește să mențină o ordine în natură și, invers de Fouillée, care se chinuia să găsească în cadrul determinismului o insulă pentru libertate, Boutroux se silește

să afle și să explice în cuprinsul imens al libertății oaze de reguli constante și de determinism. Există și pentru dânsul în natură linii de legi permanente, dar care au un caracter derivat: „les lois sont le lit ou passe le torrent des faits; ils l'ont creusé, bien qu'ils le suivent". Așa cum râul își creează albia, devenind totuși într-o măsură prizonierul ei, tot așa spontaneitatea creatoare și-a creat făgașul unor legi, care au devenit din ce în ce mai consolidate și mai tiranice, grație unui proces de *habitudine*, care sleiește inițiativa și dezvoltă automatismul asemănare ingenioasă pe care Boutroux și-a însușit-o din teoriile maestrului său Ravaisson.

Tot așa însă cum apa râului, de regulă țărmurită de scobitura albiei, poate totuși uneori să se reverse și chiar să-și croiască o albie nouă, libertatea creatoare – ultima esență a realității – poate și dânsa să schimbe legile naturii. Așadar, ineditul se produce nu numai în raport cu individualitatea evenimentelor, niciodată identice cu cele din trecut, dar chiar în raport cu legile generale, nici acestea eterne, ci susceptibile de-a fi modificate sau înlocuite, deși Boutroux are grija să ne spună că acestea nu s-ar întâmpla decât foarte încet.

I s-a părut totuși eminentului filosof că ordinea în natură, chiar așa, ar rămâne prea șubredă, iar lumea ar fi expusă radical hazardului, dacă acea libertate metafizică ar fi o spontaneitate absolut nedirijată. El se grăbește să ne-o prezinte însă ca iubitoare de ordine, călăuzită de aspirații estetice și morale, într-un cuvânt ca fiind de natură psihică – spirit care activează dirijat de cauze *finale*. Prin aceasta, evident, spontaneitatea pură se restrânge și indeterminismul se îngustează. Și spun aceasta, pentru că nici principiul finalității nu iese din cadrul „rațiunii suficiente", atâta numai că aplică legea logică mai suplu, îngăduind alegerea (oarecum liberă) a mijloacelor, acestea fiind mai numeroase, deși nu de egală valoare. Firește, la un maximum de înțelepciune, alegerea unui anume mijloc se *impune*, cu excluderea celorlalte, care ar fi mai imperfecte. Dar nici

atunci nu este o impunere oarbă ca la cauzalitate, ci una luminată, în care finalitatea și necesitatea ar coincide.

Așadar, uniformitatea succesiunilor și constanța legilor naturii nu s-ar explica numai prin tendința realului „à s'immobiliser dans la forme qu'il s'est une fois donnée", dar și din cauza finalității factorului metafizic, sau cum spune Boutroux, „par la stabilité inhérente à l'idéal lui-même". Un alt citat caracteristic, dintr-o operă mai târzie, ne spune: „la liberté ne consiste pas à agir sans raison, mais au contraire à agir d'après la raison même". Iată deci o garanție de ordine și stabilitate în natură, cu toate avariile pe care le-a suferit determinismul legilor științifice, în urma criticii fără cruțare a lui Boutroux.

Trebuie să spunem în treacăt că întregirile metafizice pe care Boutroux le aduce teoriei contingenței au trezit deziluzii la unii comentatori. Dacă era vorba ca în cele din urmă să ajungă la ipoteza unui spiritualism teleologic, așadar la o concepție similară cu aceea a lui Leibniz și în genere a tuturor spiritualiștilor de după el, nu era nevoie, pentru atâta lucru, să dărâme valorile legilor naturii și să zdruncine determinismul... O astfel de hecatombă parcă trebuie să pregătească alte concluzii, în orice caz unele mai noi.

După părerea mea, dacă critica poate fi dreaptă într-o privință - în sensul că schema metafizică a lui Boutroux e cam sărăcăcioasă – în altă privință nu este valabilă. Prin opera negativă pe care a săvârșit-o câmpul științei și al pretențiilor ei suverane, Boutroux a deschis posibilitatea libertății din adâncime să intervină în domeniul lumii sensibile și fără să desființeze în chip misterios lanțul uniformității legilor. Este un lucru pe care l-au încercat și alți filosofi, dar cu mai puțin succes decât dânsul, ca Renouvier care a vrut să salveze libertatea prin considerații asupra numerelor, grație imposibilității logice a infinitului și deci prin necesitatea începuturilor spontane, necondiționate, neprecedate de nimic, sau ca filosoful german Lotze, care,

pentru a face loc libertății, a modificat formula curentă a cauzalității, după care *orice fenomen are o cauză*, ceea ce implică retrogradarea seriei cauzale la infinit, prin formula inversă: *orice cauză are un efect*, ceea ce înseamnă că pot exista începuturi nedeterminate, izbucniri de energie neprevăzută, numai că odată apărute, dau naștere pe urmă la lanțuri cauzale riguros determinate.

Desigur, importanța deosebită a lui Boutroux nu constă în schița lui metafizică, ci în critica determinismului științific, unde ajunge la concluzii care vestesc filosofia lui Bergson, așa cum lumina roșie a aurorei vestește apariția soarelui pentru a adopta o comparație care aparține lui Boutroux însuși, dar pe care dânsul o utilizează în cu totul altă conjunctură (anume pentru a caracteriza legătura dintre spirit și corp, spunând că sistemul nervos nu condiționează viața psihică, ci numai o vestește).

Trebuie să spun că discreditarea legilor științei, în felul în care o face Boutroux, nu se oprește numai la cât am expus până acum. În scrierea sa: *De l'idée de loi naturelle*, care întârzie douăzeci de ani de la lucrarea epocală *La contingence des lois de la nature*, Boutroux mai descoperă la formulele tuturor legilor o nouă contingență, aceasta de origine *subiectivă*. Legile naturii nu sunt numai albia provizorie a unor ape capabile să o modifice într-o zi, ci mai sunt și *invenții* ale spiritului nostru, artificii de adaptare ale gândirii noastre la structura realității. Caracterul abstractiv al legilor științifice asupra căruia am insistat și mai înainte – implică, ce e drept, o activitate a spiritului nostru, însă nu creatoare și constructivă, ci numai izolatoare. Acum este vorba de o activitate creatoare, întrucât „le concept de loi est le produit de *l'effort* que nous faisons pour adapter les choses à notre esprit, pour les exprimer par des symboles dont nous disposons, pour les mathématiques puissent s'unir à elles". Fiind vorba de o ajustare a trebuințelor spiritului nostru la natura obiectivă a lucrurilor, înțelegem de ce

Boutroux a putut să definească legile științifice, ca „les compromis les moins défectueux“. În această acțiune de a încheia compromisuri cât mai satisfăcătoare, legile științifice dobândesc o nouă mobilitate, pe lângă aceea dinainte pe care o datorau posibilității ca forțele naturii să-și schimbe cu timpul cursul. Încă pentru un motiv fundamental nu se poate vorbi de legi imuabile, suverane, expresie a unor reguli necesare ale realității. Nu numai că determinismul *obiectiv* al fenomenelor are o permanență precară și relativă, dar legile stabilite de savanți nu-l exprimă exact nici măcar pe acesta, ci numai o formă de compromis între spiritul nostru și realitate, formule cu o largă participare subiectivă și amenințate, prin necesitățile acomodării cât mai depline, la o nouă serie de schimbări.

Am putea spune, totalizând aceste analize epistemologice, că determinismul legilor științifice n-ar fi decât o versiune omenească, instabilă, a unui determinism obiectiv, nici dânsul fixat pentru totdeauna, ci cu posibilitatea deschisă a schimbării de aspect.

Participarea activă a formelor spiritului nostru la interpretarea și chiar la organizarea experienței este un lucru pe care nu-l stabilește Boutroux întâia oară, ci al cărui glorios părinte a fost mai cu seamă Kant. Însă la filosoful german formele apriorice ale spiritului nostru, generatoare de ordine în natură, erau fixe, definitive. La Boutroux ele sunt mai elastice, mai suple, iar noțiunile pe care le elaborează, sesizând realitatea, sunt mobile și variabile, cu tendința de a se perfecționa necontenit. Acest caracter schimbător al formulelor științifice unit cu originea lor subiectivă le dă acestora un aer de *invenții*, și cu această idee se poate spune că Boutroux a influențat puternic concepția pragmatismului american, care până la urmă a făcut din „adevăr“ un simplu instrument de succes și reușită, fără nici o echivalență în lumea din afară.

E momentul să rezumăm această parte importantă a

filosofiei lui Boutroux. Aș putea cred spune că aspectul existenței, așa cum ni se prezintă nouă, implică un dublu compromis; pe de o parte acela dintre spiritul nostru și realitate, compromis având un termen obiectiv și altul subiectiv; pe urmă un compromis pur obiectiv, acela dintre libertatea factorului metafizic dirijat de cauze finale și determinismul de la suprafață, efect al habitudinii și al mecanizării. Căci cu toată posibilitatea ca un accent de libertate să preschimbe cursul automatismului legilor naturii, evenimentul acesta se întâmplă foarte rar, așa că în mod curent finalitatea are să țină socoteală de rezistența mecanicismului învederat și autonom, încât și sub raportul acesta se poate vorbi – aparte izbucnirile revoluționare ale libertății – de un permanent compromis.

Permițându-mi a păși puțin în afară din textele lui Boutroux și a insera, în marginea lor, unele comentarii libere, nu pot să nu invoc spectacolul unei lupte de guerilă între finalitate și mecanicism, între scop și mijloace. Îndată ce un element e folosit ca mijloc, de orice natură ar fi dânsul, se fixează îndeobște într-o atitudine neschimbată și tinde să domine libertatea teleologică. Forța mecanicismului de a se substitui finalității – orice mijloc tinde a se preface în scop – este atât de vizibilă, pentru unii atât de evidentă, încât nu trebuie să ne mirăm că au fost filosofi care au preconizat teorii cosmologice, ce reprezintă un triumf deplin al mecanicismului. Așa bunăoară teoria „revenirii eterne", a întoarcerii periodice a acelorași evenimente, nu se conciliază decât cu o teorie în care mecanicismul este suveran. Dimpotrivă, teoria asimptotică – imagine a progresului și inovării – presupune o finalitate ascunsă și eficace.

Ca un compromis între mecanicism și finalitate – și poate tocmai de asta, cu mai mulți sorți de a fi exactă – ar fi teoria *evoluției în spirală* (care implică revenirea *asemănătoare*, dar nu identică). Teoria aceasta poate apărea ca rezultanta

tranzacţională a acţiunii a două forţe, care trag în direcţii contrare.

Aş putea să mai adaug că cu toată simpatia noastră naturală pentru factorul teleologic – care reprezintă libertate şi înnoire – vor fi poate împrejurări menite să ne bucure de rezistenţa celuilalt factor care se complace în uniformitate, repetare, permanenţă. Poate că stăruinţa noastră de a dura aşa cum suntem, la infinit (aspiraţia de nemurire individuală), deşi ar cadra mai bine cu poziţia de scop al existenţei, să nu excludă totuşi calitatea noastră de mijloace ale unui scop transcendent. Dar scopul, ale cărui instrumente suntem, va trebui să ne facă poate concesii, să ţină seama de dezideratele noastre îndărătnice şi atunci să nu ne anuleze pur şi simplu, zvârlindu-ne ca unelte uzate, ci, printr-un compromis ca celelalte, să ne menţină undeva în viaţă, dacă nu identici, dar *asemănători.*

Să nu ne depărtăm însă prea tare de Boutroux, mai ales că mai avem să semnalăm încă două lucruri interesante: concepţia lui despre *raţiune* şi poziţia faţă de ideea de *Dumnezeu.*

Concepţia lui Boutroux despre raţiune este personală; el îi relevă următoarele două caractere esenţiale: I. Raţiunea unitară cuprinde deopotrivă fundamentele cunoştinţei teoretice precum şi pe cele ale activităţii practice (o deosebire importantă faţă de Kant, care socotea raţiunea teoretică şi raţiunea practică complet distincte); II. Raţiunea nu se confundă cu totalitatea formelor şi a categoriilor în care s-a cristalizat, ci conţine un plus. „Ce que nous appelons les catégories de l'entendement – spune Boutroux – n'est que l'ensemble des habitudes que l'esprit a contractées en se travaillant pour s'assimiler les phénomènes. Il les adapte à ses fins, il s'adapte à leur nature". După ce ne declară că „l'esprit scientifique se forme lui-même à mesure que la science se crée et progresse", conchide următoarele: „Il faut que l'esprit scientifique reconnaisse les droits d'une raison

plus générale, dont il est sans doute la forme la plus définie, mais dont il n'épuise pas le contenu."

Raționalismul matematic, care ar vrea să rezolve integral rațiunea în formele și operațiile sale precise, poate fi deci un exemplu tipic de cazul când mijlocul încalcă scopul, căci matematica nu este decât expresia unei gândiri simbolice, care încearcă să confiște toată gândirea.

Știința este depășită de rațiune. Pe aceasta Boutroux o concepe ca izvorul atât al cunoștinței teoretice, cât și al activității practice, și în chip plauzibil o socoate facultatea spirituală supremă, dincolo de care nu există altă funcțiune mai înaltă. El nu crede că rațiunea există în noi cu osatura fixă a unei structuri apriorice, și nici susceptibilă să devină, în noi, perfectă. Rațiunea nu ne procură cunoștințe inerte și obiective. Ea e o facultate de control; principiile ei sunt mlădioase, dinamice, vii tocmai de aceasta mai puțin definite – dar le descoperim în istoria intelectuală și morală a omenirii, unde stăpânirea lor merge crescând. Ele ar fi „grosso modo" noțiunile de *conveniență* și *armonie* și se găsesc la rădăcina *tuturor* manifestărilor spirituale omenești. Criteriul valabilității în domeniul rațiunii supreme este nu confruntarea cu faptele, ci *acordul inteligențelor*. E vorba de o regiune spirituală desigur superioară intelectului constituit în categorii, fiind însă de aceeași natură funciară și în nici un caz nu-și caută afinități curioase cu alte funcțiuni sufletești inferioare aparatului logic, așa cum va face, de exemplu, filosofia lui Bergson.

Drept comentariu la această concepție verosimilă și plină de bun simț, vom trage dintr-însa o singură consecință, socotesc, fecundă și folositoare.

Una din obiecțiile care s-au adus în contra teoriei cunoașterii este și aceea că n-ar fi în realitate decât un „cerc vicios". Acestei discipline filosofice, care vine cu ambiția de a examina valoarea instrumentului nostru de cunoaștere, i se pune această întrebare impresionantă: Cu ce vei face

acest examen? Dispui de alt instrument decât acesta? Sau atunci îi faci examenul cu el însuși, ceea ce înseamnă că îl presupui mai dinainte valabil. Desigur se poate ieși din încurcătură, răspunzându-se că instrumentul cunoașterii nu este alcătuit dintr-o singură bucată, ci cuprinde mai multe funcțiuni, unele mai fundamentale și mai necondiționate, altele mai puțin aderente, așa încât primele ar putea să examineze valoarea celorlalte – sau chiar că toate aceste funcțiuni ar putea să se controleze reciproc, întocmai ca niște candidați la un examen, care, fără a fi desăvârșit nici unul, se pot cu folos interoga prealabil, verificându-se foarte bine unii pe alții.

Dar parcă lucrurile se rezolvă într-o formă și mai completă, admițând, împreună cu Boutroux, că, pe lângă rațiunea cristalizată în categorii și forme, mai este și o alta, care rămâne la spate, virtuală și nedeterminată, priveghind ca o putere, gata eventual să creeze și alte forme, mai subtile și mai comprehensive, iar deocamdată capabilă să-și dea seama de limitele formelor existente. Această rațiune supremă ne poate procura și o convingere valabilă, chiar dacă nu ne-o putem exprima în termeni absolut preciși, sau chiar dacă limbajul va rămâne simbolic și impregnat de relativitate.

Ajungem acum la ultima chestiune: atitudinea lui Boutroux față de valoarea religiei și a ideii de Dumnezeu.

Boutroux a fost, fără contestare, un spirit cu reale nevoi religioase, însă vechile argumente clasice, care demonstrau existența lui Dumnezeu, încetaseră demult să-i mai pară convingătoare. I-o spune într-o scrisoare lui Lachelier, care îi răspunde însă că aceste argumente respectabile „sunt poate mai puțin defectuoase decât par la prima vedere".

Totuși Boutroux e preocupat să dea o bază solidă credinței religioase, în cadrul concepției sale filosofice și în legătură cu ideile sale favorite.

Concilierea între știință și religie – căci situația de a apla-

na un eventual conflict se pune aproape oricărui filosof – s-ar face pe următoarele considerații.

În primul loc, pe analiza epistemologică, ce așază la baza legilor naturii libertatea unui spirit spontan, care poate modifica ordinea existentă și irupe în afară de albia acelor legi. Aceasta îngăduie, după Boutroux, nu numai înnoirile, ci și miracolele, prin urmare ne atingem de supranatural.

În al doilea rând, pe faptul că am făcut din spiritul nostru cugetător o forță dinamică ce depășește categoriile. Am văzut că, în conformitate cu această opinie, ideile și legile științifice nu sunt decât simbolice, fabricate de spiritul nostru, în contact cu lumea sensibilă; acest spirit însă are și alte activități, științifică fiind una singură. Arta, morala, religia sunt celelalte activități spirituale, tot atât de îndreptățite. Ultima – religia – se servește și dânsa de simboluri, deci tot de imagini relative, care simboluri sunt dogmele. Nu poate fi vorba de contrazicere, afirmă Boutroux, între dogme religioase și știință, căci ele alcătuiesc, deopotrivă, două categorii de simboluri, care se referă la țeluri diferite.

Dintre aceste două fundamente, dacă primul poate fi găsit interesant, deși poate neîndestulător, acesta din urmă însă ar putea să deștepte critici mai severe. Sub pretextul că au scopuri deosebite, și un limbaj aparte, nu se pot închide în compartimente complet separate diferitele activități ale spiritului omenesc, și este lucru șubred să li se salveze independența, proclamându-li-se izolarea. Pe de altă parte, nu se pot pune pe același picior, în raporturile lor față de cunoștința științifică, arta și religia, fiindcă simbolurile religioase, chemate, firește, să dea expresie anumitor sentimente, mai au și pretenția să exprime un *adevăr*, care trece dincolo de dorințe și aspirații subiective. În situația aceasta, problema armonizării cu știința se pune pentru religie de la sine, ceea ce implică nu numai diferențierea înfățișării lor spirituale, dar și o coordonare critică a conținutului lor.

Soluția lui Boutroux este prea ușoară și inaplicabilă în viața practică.

Întrucât mă privește, argumentul cel mai puternic ce se poate găsi în opera lui Boutroux, în favoarea unui fundament divin, care să încununeze lumea înconjurătoare, este afirmația viguroasă că existența, ca atare, nu e un fapt necesar, ci un fapt contingent. Este drept că paladinul contingenței nu a folosit argumentul acesta, probabil găsindu-l că seamănă prea tare cu unul din vechile argumente clasice. Dar aceasta totuși n-ar trebui să fie un impediment.

Desigur, încercarea de a se trece de la lume la cauza ei superioară, deși legitimată de unii filosofi, a fost viu combătută de alții. În special filosofii englezi – Hobbes, Hume și alții – au pus în circulație următorul argument, care a făcut mare impresie: Nu se poate vorbi despre o cauză decât atunci când se produce o schimbare, iar cauza unei schimbări este tot o schimbare. De unde atunci dreptul de a vorbi despre cauza lumii ca atare? Totuși, obiecția se poate ocoli, și cu foarte mult temei, în felul următor: Existența nefiind un fapt necesar, nu își are rațiunea în sine însăși, iar pe lângă aceasta, noi putând concepe că lumea n-ar fi existat, față de această posibilitate a neantului, existența însăși apare ca o „noutate“, ca o „schimbare“.

Firește, ar putea să ni se spună – și există destui filosofi care reprezintă acest punct de vedere: Este drept că existența e contingentă, dar pentru ce să-i căutăm explicația într-un principiu dincolo de ea? Să admitem mai bine, fără a căuta să trecem mai departe, un fapt primordial *irațional*, renunțând la temerare și sterile speculații într-un transcendent inaccesibil[1].

---

[1] Printre operele mai noi (1936), care apără acest mod de a vedea, pot să menționez bunăoară sinteza filosofului münchenez Alois Wenzl cu titlul: *Wissenschaft und Weltanschauung* (p. 37).

Atitudinea aceasta nu este nici naturală și este și primejdioasă. E primejdioasă, fiindcă ea, preconizând iraționalul obligatoriu, ne lipsește de imboldul scormonirii și explorării în adânc. Am putea să ne oprim lesne – încheind cercetarea – la o lege de suprafață, sau la o intuiție superficială, din care s-ar explica mai mult sau mai puțin țesătura fenomenelor, declarând că acea lege sau acea intuiție este faptul primordial inexplicabil și, ca atare, irațional. Dacă nu ne oprim totuși așa de repede, aceasta fiindcă spiritul nostru voiește în fond să elimine tot ce apare irațional și aspiră să ajungă la un *fapt-axiomă*, care nu numai să explice tot ceea ce derivă dintr-însul, dar și pe sine însuși. Astfel de axiome luminoase, la care investigația se oprește satisfăcută, nu există pentru cunoașterea noastră imperfectă decât cu un caracter *formal*. Desigur însă că principiul ultim spre care se avântă cugetarea noastră nu poate să fie un adevăr formal, așa cum au crezut anumiți filosofi, și poate și fizica modernă, care dizolvă substanțialul și consistentul, reducându-l la formule abstracte. Recunosc de asemenea că un fapt-axiomă (un fapt care ar fi perfect rațional și n-ar mai avea nevoie de altă explicație) depășește puterile noastre de înțelegere. Însă afirmația lui, chiar fără o sesizare limpede, ne oprește cel puțin să admitem prioritatea iraționalului și iraționalul în sine. Pentru aceste motive noțiunea de Dumnezeu (necondiționatul care își ajunge sieși) este ontologic cerută, deși numai ipotetic, dar cu invincibilă putere. Căci, orice s-ar zice, din punct de vedere al inteligibilității în sine, noțiunea de Dumnezeu este cu mult preferabilă, pentru închiderea speculației, faptului irațional al existenței cosmice, ca atare. Și aceasta nu numai pentru că se împuținează cu acea noțiune supremă principiile ultime, care rămân inexplicabile – ceea ce mulțumește desigur intelectul nostru – dar mai ales din cauza speranței unei inteligibilități depline (chiar dacă în fapt depășește priceperea noastră), a unei inteligibilități pe care o întrezărim pe

alt plan al fiinţării, deşi e imposibilă pe planul realităţii imanente, de unde iraţionalul nu se poate niciodată complet izgoni.

Desigur, toată această construcţie teistă, pe care am legat-o de ideea cardinală a filosofiei lui Boutroux, este străină gânditorului pe care îl prezint. Aş putea chiar să mă învinuiesc de oarecare infidelitate sau de un inoportun amestec de idei eterogene cu ideile proprii ale doctrinei expuse. Aceasta, dacă n-aş fi încredinţat că nu există omagiu mai mare ce se poate aduce unui filosof decât arătând că ideile împrăştiate de belşugul gândirii sale pot rodi în feluri variate, şi, mai ales, pretutindeni cu tendinţa de a înălţa cât mai sus şi mai departe speculaţia aceluia care a fost înrâurit şi fecundat.



FILOSOFIA LUI HENRI BERGSON*
1859-1941

Trebuind să recitesc pentru o conferință publică aproape întreaga operă a lui Henri Bergson, am avut prilejul a retrăi, cu mare intensitate, desfătarea intelectuală pe care nedesmințit o procură lectura acestor scrieri filosofice, profund meditate, subtil realizate și admirabil scrise.

Bergson, care, deși evreu de origine, este atât de francez prin cultură, prin sentimente și prin tradiția filosofică pe care o continuă și desăvârșește, mai este francez și prin chipul magistral și artistic în care mânuiește limba franceză. Toate lucrările sale sunt cu măiestrie scrise, dar cu deosebire *L'Evolution créatrice* este prin suflul ei puternic, prin imaginația grandioasă, prin stilul așa de colorat și proaspăt, o adevărată epopee cosmologică, un monument de artă al literaturii franceze. Așa se și explică pentru ce Academia Franceză, care n-a prea abuzat niciodată să ofere fotolii marilor filosofi, cu Bergson a făcut aproape o excepție, chemându-l de la 1914 în mijlocul ei.

Filosoficește, Bergson continuă o linie, mai exact două linii, ale spiritualismului tradițional francez. Desigur, nu pe aceea a eclectismului superficial și retoric al lui Victor Cousin, care, deși încă dominant în vremea când Bergson se forma, nu putuse să-l subjuge câtuși de puțin. Bergson avea un

---

* Reprodus după *Figuri și concepții filosofice contemporane*, p. 110-142.

Capitol publicat în *Revista de filosofie* în 1929, anul în care filosoful împlinea vârsta de 70 ani.

spirit prea științific, pentru a adera la o concepție filosofică divorțată de știința pozitivă, preferând chiar să îmbrățișeze vremelnic o filosofie pe care mai târziu o va combate cu vigoare, dar care momentan păstra aparențele unui intim contact cu rezultatele științei: evoluționismul mecanic al lui Herbert Spencer și chiar *materialismul* unei psihologii fără suflet, redus adică la procese fiziologice, cerebrale. Această fază tranzitorie, amintită de toți biografii săi, a fost desigur folositoare în evoluția intelectuală a filosofului, *după cum se arată utilă și în evoluția istorică a spiritului omenesc*. Căci cu toate marile lui lacune și insuficiențe, materialismul a avut în genere și efecte bune: pe acelea de a fi emancipat spiritul de o filosofie puerilă, arbitrară și izolată de științe și a fi pregătit mentalitatea unei filosofii științifice. Concepția materialistă a fost astfel o doctrină folositoare și poate fi încă utilă în evoluția individuală, însă cu o condiție: să fie temporară, la un moment să ieși din ea, într-un cuvânt să reprezinte o simplă punte, de la filosofia speculațiilor fanteziste la o filosofie temeinică și bine sprijinită pe realitatea faptelor.

Bergson, în adevăr, a ieșit din ea.

Nu puteau să-l satisfacă nici logic explicațiile mecanice, nici sub raportul altor aspirații. Din ce în ce mecanismul îi apărea impropriu să explice evoluția cosmică, cu întruchipările ei variate, cu treptele ei ascendente, să explice viața și conștiința. Impropriu totodată să lămurească înrudirea de structură a spețelor animale, care se dezvoltă pe linii divergente și în condiții materiale foarte diferite, impropriu să explice progresul, servindu-se de adaptare, fiindcă aceasta din urmă de multe ori întârzie progresul și în orice caz nu-l poate constitui.

Pe de altă parte materialismul mecanic așeza o piatră funerară pe cele mai nobile aspirații umane, din care s-au născut îndeobște idealul, frumosul, credința religioasă.

Concepția materialistă a lumii este complet dezolantă –

viața și conștiința apar într-însa ca niște scântei între roțile unei mașini, care nu sunt bine unse și bine angrenate – și în orice suflet mai avântat izvorăște năzuința evadării, cu nădejdea de a descoperi dincolo de marginea materialității tărâmuri mai luminoase și mai zâmbitoare, care să dea existenței o altă semnificație.

Dar pentru un spirit științific, așa cum este al lui Bergson, evadarea aceasta nu se poate face decât cu autorizația științei – fără să zic și a oamenilor de știință.

Însă în primul moment știința revendică pentru sine tot ce se poate cunoaște, demonetizând orice afirmație care trece dincolo de lumea cognoscibilă.

Și atunci, ceea ce parcă rămânea lui Bergson – și ceea ce a și încercat să facă – era să îngrădească drepturile științei, să restrângă pretențiile ei, să reducă materia – unde știința tronează suverană – la o pojghiță a realității, și să descopere în adâncuri *altceva*, un element spontan și viu, care să depășească schemele rigide ale științei pozitive, o viață care țâșnește, o spiritualitate care creează.

Către o asemenea concepție se îndrumaseră, mai înainte de Bergson, alți doi filosofi francezi, spiritualiști și dânșii, dar oarecum dizidenți față de spiritualismul anemic al filosofiei oficiale: Felix Ravaisson și Emile Boutroux. Pe această linie franceză se inserează Bergson, reprezentând punctul ei culminant și suprema ei eflorescență. Dar în altă privință Bergson continuă o linie mai veche a filosofiei franceze, aceea a lui Descartes. Ca și Descartes, Bergson concepe realitatea în chip dualist: spirit și materie. Firește, sunt și mari deosebiri. Spiritul nu este limitat numai la om și nici nu este conceput ca o substanță, în dinamismul bergsonian. De asemenea, originea materiei e tot în elanul vital, admis ca principiu unic, și anume într-o oboseală a acestuia care scapă din coloana lui ascendentă, picături care cad, care descind. Însă lumea vizibilă presupune existența prealabilă a materiei, care se opune elanului vital, pe când acesta luptă

să o ridice și s-o spiritualizeze, amenințat la tot pasul să se prăvălească, dânsul, în inerția materială.

În orice caz în făptura noastră organică există de la început două principii deosebite: spiritul și materia, întovărășite vremelnic, ca o haină prinsă într-un cui. Este concepția dualistă carteziană, modernizată de către Bergson, pusă în armonie cu biologia contemporană, în opera sa *Matière et mémoire* apărută în 1896. Și este caracteristic pentru erudiția filosofică a germanilor, care nu prea sunt la curent cu filosofia altor popoare – când e vorba de contemporani –, că un cugetător așa de bine informat ca Külpe, în clasica sa lucrare *Einleitung in die Philosophie* (eu am ediția a III-a din 1903), expunând concepția dualistă, pentru care dânsul are, în contra tendințelor vremii, speciale înclinări, poate să afirme că de la Descartes și Malebranche nu s-a găsit nimeni care să reia această teorie și s-o pună la punct[1].

Aceasta o făcuse Bergson, într-un chip îngenios și științific, înfățișându-se sub raportul acesta ca adevăratul urmaș al lui Descartes, pe care pe ici pe colo îl repetau fără să-l modernizeze, cugetători lipsiți de adâncime și de originalitate.

După această nouă lectură a operei lui Bergson, mi-am precizat și mai bine înnoirile de căpetenie pe care le-a adus în câmpul gândirii filosofice acest gânditor epocal. Aș putea să le fixez la patru:

1. Propunerea unei noi metode pentru explorările metafizice: *intuiția*, înrudită cu instinctul, ca siguranță, viteză și adâncime. Bergson ca orice filosof de după Kant își verifică instrumentele de cunoaștere și își face toate rezervele asupra funcțiunilor inteligenței, precum și asupra datelor simțurilor, elaborate de legile specifice ale aceleiași inteligențe. Aceste organe de cunoaștere obișnuită nu s-au

[1] „Es ist merkwürdig, dass seitdem, der Dualismus gar keine abschliessende Durchführung mehr gefunden hat“ (p. 193).

constituit în vederea *adevărului*, ci cu scopuri utilitariste, adică pentru orientarea noastră practică, pentru inserarea eficace a activității noastre în lumea înconjurătoare. Inteligența noastră creată nu pentru cunoașterea realității, ci mai mult pentru *măsurarea* ei, posedând în scopul acesta mijloace de *imobilizare* și *diviziune* a realului, în sine simplu și curgător – inteligența aceasta, dacă e foarte destoinică pentru o știință a solidelor și a fixării raporturilor exterioare, e capabilă să sesizeze esența realității, concepută de Bergson, care se degajează eroic de mirajul spațialității, ca un dinamism pur, mobilitate și durată pură, spontaneitate, creație. Această esență intimă a realității, pe care, spre deosebire de Kant, Bergson o socotea cognoscibilă, n-o putem sesiza cu inteligența care alterează realitatea, *exteriorizând*-o, ci coborându-ne adânc în noi înșine, coincizând cu firul central al vieții noastre sufletești, scufundându-ne într-însa, trăind-o și avansând cu valul ei nedivizibil, care se îmbogățește și se dezvoltă fără răgaz. Aceasta ar fi *intuiția*, asimilată cu cunoașterea instinctivă mai ales atunci când n-ar fi vorba numai de a ne coborî adânc în noi înșine, ci chiar de a ne transpune în lucruri străine, instalându-ne printr-un fel de *simpatie* în interiorul lor și cunoscându-le printr-un fel de coincidere a noastră cu ceea ce într-însele este inefabil și individual.

2. Bergson a adâncit considerabil observarea noastră internă și corectând-o de erori permanente, care decurgeau din viciul organic al spațializării și imobilizării, chiar atunci când prin natura lucrurilor o realitate nu este în spațiu, ne înfățișează o viață sufletească cu altă fizionomie decât aceea cunoscută prin prisma prejudecăților spațiale și care făcea dintr-însa un mozaic de fapte elementare, care se înlănțuiau mecanic, constituind complexitatea sufletului în același mod ca stânca de corali.

Această imagine nouă a interiorului nostru nu are numai meritul de a ne fi procurat o cunoaștere mai adecvată a vieții

sufletești, dar totodată de a fi ajutat să se lămurească probleme generale nedezlegate, unele raporturi curioase, în sfârșit a introdus efective lumini și limpeziri în ceața care învăluie existența.

3. Bergson a atribuit metafizicii, care fusese aproape expropriată de științele pozitive, domenii nedefrișate și – putem zice – neobservate încă. Totodată, a mai dat rezultatelor științei, pe care le respectă și de care nu se atinge, o altă *semnificație*, scăpând prin aceasta speculațiile metafizice, dacă nu de controlul lor – care rămâne mai departe – în orice caz de tirania lor sufocantă. Metafizica devine un fel de colaterală a științelor, cu obligații de bună vecinătate, nu așa cum ajunsese, o tolerată a acestora și fără nici o inițiativă...

4. În sfârșit, am mai putea adăuga în lista înnoirilor datorate operei lui Bergson încă una, deși pecetluită cu un caracter mai de vremelnicie: anume de a ne fi dat o sinteză mai comprehensivă a evoluției cosmice decât înaintașii lui, în orice caz până astăzi sinteza cea mai multilaterală, cea mai ingenioasă și care împacă mai bine faptele cunoscute[1].

Însă o dată cu încântările unei opere mărețe, plină de sugestii fecunde și de scânteieri, recitirea volumelor lui Bergson mi-a deșteptat și unele rezerve – căci oricât ar fi de

---

[1] La epoca în care au fost scrise aceste pagini, Bergson nu atacase încă toate problemele hărăzite filosofului, ca de pildă: religia și morala. Se părea chiar că aceste chestii vor rămâne netratate de dânsul, lucru pe care mi l-a afirmat cu toată tăria un filosof, profesor la Sorbona, vecin de cartier cu Bergson – și asta numai cu două săptămâni înainte de cumplita dezmințire pe care i-a dat-o apariția volumului *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, în primăvara anului 1932.

Această scriere prezintă atât problema morală, cât și aceea religioasă sub unele aspecte noi, după cum dispune de vraja aceluiași stil încântător. Distingerea celor două morale: închisă și deschisă,

uimitoare această operă filosofică, nu este la adăpost de critici și obiecții. În scrierea mea *Introducere în Metafizică* apărută de câțiva ani, am consemnat căteva întâmpinări. Noua lectură mi-a precizat obiecțiile și pe alocuri le-a întregit.

Cum la conferința ținută a trebuit să alunec peste ele (era vorba de jubileul celor 70 de ani, împliniți deunăzi de filosof), le menționez acuma, într-o cât mai metodică rânduială.

I. Bergson propune pentru cercetările metafizice o metodă nouă: *intuiția*, întrucât intelectul nostru și experiența elaborată de el rămân afectate cunoștinței relative, care alcătuiește știința pozitivă. Fără o metodă deosebită, metafizica, spune Bergson, nici nu poate să existe. Intuiția ar fi astfel instrumentul de cunoaștere cel mai adecvat, în orice caz superior inteligenței conceptuale, care are meniri lăturalnice adevărului absolut[1].

Trebuie să constatăm totuși că în opera sa filosofică, oricare va fi fost calea cu care și-a descoperit soluțiile sale, niciodată nu le prezintă altfel decât sprijinindu-le pe un întreg aparat de fapte științifice, pe care le elaborează cu dialectica intelectuală. Este, indiferent la urma urmei, în ce mod va fi avut prima viziune a ipotezelor sale. N-ar fi primul

---

imperativă și atracțioasă, rutinară și inventatoare, precum și diferențierea paralelă a celor două religii: statică și dinamică, defensivă și creatoare, toate aceste clasificări, sprijinite pe analize subtile și pătrunzătoare, reprezintă contribuții de primul ordin la limpezirea problemelor în chestiune. Totuși, înnoirile pe care le aduce Bergson în aceste domenii nu se pot compara cu acelea realizate în epistemologie și metafizică, care vor continua să caracterizeze bergsonismul o dată pentru totdeauna (notă din 1935).

[1] *Introduction a la Métaphysique*. „Revue de Métaphysique et de Morale“, 1903, p. 1, 3 și următoarele.

caz în care un gânditor a ajuns la soluția căutată printr-o divinație bruscă, prin acea inspirație despre care vorbesc toți marii descoperitori – chiar dacă descoperirea lor nu avea un caracter metafizic, ci *aparținea științei pozitive*. Nimic mai firesc să nu punem la nici o îndoială că și Bergson a avut prima întrevedere a soluțiilor sale tot în felul acesta, adică printr-o intuiție directă a adevărului, nu pe calea migăloasă a dibuirilor empirice sau raționale. Dar această intuiție Bergson nu era mai întâi autorizat să o prezinte ca metodă *specială* a metafizicii și totodată s-o înfățișeze ca pe o metodă superioară tuturor celorlalte, câtă vreme recurge întotdeauna, pentru a-și legitima convingerea – nu numai pentru a și-o comunica, cum unii ar vrea să spună –, la metodele *normale* ale întemeierii adevărului: controlul faptelor experienței (pe care îl face întotdeauna excesiv de migălos și de vast) și raționamentul logic unde atinge adesea subtilități geniale. Cu toată pretenția de a fi atins culmile metafizice cu o metodă specială – în realitate concepția lui Bergson este o construcție empirico-rațională, pornind de la o largă bază concretă și înălțându-se cu o dialectică vertiginoasă pe înălțimea unor concluzii noi și îndrăznețe. E o filosofie *inductivă*, gen Schopenhauer, nu una deductivă ca la Hegel sau Spinoza – însă, încă o dată, câtuși de puțin validată cu instrumentul unei metode noi și superioare. Fără sprijinul bogat al logicii și al faptelor, teoriile bergsoniene, fie ele găsite cu cea mai divină inspirație, n-ar avea nici o putere de convingere și de prozelitism.

În introducerea operei sale celebre *Originea speciilor*, Darwin îi pomenește pe toți precursorii săi, între care pe Matthew, care a emis opinii identice cu ale lui, dar cu deosebirea pe care acesta din urmă singur o recunoaște într-o scrisoare către Darwin: *Concepția acestei legi naturale, scrie Matthew, mi-a venit printr-o intuiție, ca un fapt evident și aproape fără nici un efort de reflecție. D. Darwin are deci* mai mult merit decât mine *în această descoperire,*

care nici nu-mi apărea ca atare. Dânsul a realizat-o prin inducție, încet-încet și cu conștiința de a fi procedat sintetic, înaintând din fapt în fapt...

Și tocmai pentru asta toată lumea a atribuit lui Darwin paternitatea concepției, nu lui Matthew sau altora cu viziuni nedocumentate.

Oricât viziunea divinatorie îl va fi servit și pe Bergson, ca pe atâția alții, și oricât va fi repetat de stăruitor imperativul ca metafizica să se slujească de altă metodă decât științele pozitive, este totuși fapt incontestabil că Bergson posedă o vastă cunoștință a rezultatelor tuturor științelor și că le folosește constant pentru a-și întemeia teoriile sale metafizice – care ar rămâne fără valoare dacă ar fi prezentate fără această documentare, singura capabilă să convingă și să smulgă adeziunile altora. Prezența în opera lui Bergson a acestui imens aparat de fapte științifice, interpretate cu logica normală a inteligenței, este un lucru care trebuie subliniat, fiindcă dacă am face abstracție și ne-am lăsa impresionați numai de pretenții necontenit afirmate, că intuiția instinctivă constituie un procedeu superior oricărui alt mijloc de investigație, atunci filosofia bergsoniană ar fi de-a dreptul periculoasă. Mulți ar vedea – și au și văzut de fapt – îndemnul de-a arunca la coș cunoștința științifică, ce reclamă mari eforturi de muncă, practicând o intuiție comodă, fie că dânsa va lua forma reveriei leneșe, fie pe cea a violenței instinctelor, cărora nu le place controlul rațiunii și al experienței faptelor. Aceasta, dacă s-a întâmplat și într-o țară ca Franța, cu atât mai mult ar putea să se întâmple într-un mediu ca al nostru, unde lipsește disciplina muncii și chiar pasiunea ei.

Ceea ce distinge filosofia lui Bergson de alte sisteme filosofice este desigur caracterul ei concret. Aceasta dovedește pur și simplu larga bază empirică pe care se înalță construcțiile sale, pe lângă faptul de a fi scos la iveală din negura introspecției lucruri pe care alții nu le putuseră zări.

Nimeni n-a adâncit ca dânsul observarea interioară, degajând-o de acele văluri care îi acoperea constatările. Luptând împotriva maniei de spațializare, adânc înrădăcinată în deprinderile noastre – după cum Hume luptase altădată împotriva ideii de conexiune cauzală – Bergson a coborât în profunzimile conștiinței și a deslușit vieții psihice caractere care trecuseră neobservate. Și Schopenhauer apucase aceeași cale: sesizarea lucrului în sine, prin coborârea în noi înșine. Dar dânsul se mulțumise cu constatarea unei voințe schematice care se străduiește necontenit, pe când Bergson a descris mai copios și în chip mai diferențiat elanul interior, care alcătuiește, după convingerea sa, realitatea absolută. Însă, ceea ce vrem să accentuăm este faptul că această coborâre în adâncul vieții interioare și sesizarea ei nemijlocită, oricâte sforțări ar presupune și oricât merit ar implica, nu depășește totuși, dacă vrea să rămână valabilă, calea observării empirice, pe care Bergson a perfecționat-o, nu inventând aparate noi, ci azvârlind ochelarii colorați, pe care îi purtăm de obicei și alterăm cu ei realitatea. Acestei constatări empirice purificate îi putem zice la urma urmei și intuiție, dar atunci cu înțelesul modest al acestei noțiuni, nu cu pretenția unui mijloc superior de cunoaștere, deosebit nu numai de logica abstractă, dar chiar și de empiria concretă.

Cât despre înțelesul de presimțire a adevărurilor ascunse – proces psihologic mai complicat poate decât îl înfățișează Bergson – asupra lui ne-am pronunțat, admițându-l ca moment prealabil stabilirii unei teorii, care trebuie însă ulterior supusă unui control mai concludent.

II. Sunt și alte nedumeriri față de filosofia bergsoniană. Iată una nu lipsită de importanță. Bergson este de părere că, prin intuiție interioară, noi sesizăm realitatea ultimă, absolutul, lucrul în sine al lui Kant. „Il me semble, spune dânsul, que pour tout le monde, une connaissance qui saisit son

objet du dedans... est une connaissance absolue, une connaissance d'absolu. Elle n'est pas la connaissance de *toute* la réalité, sans aucun doute; mais autre chose est une connaissance relative, autre chose une connaissance limitée. La première altère la nature de son objet; la seconde le laisse intact, quitte à n'en saisir qu'une partie."[1]

O obiecție care se ridică este următoarea: Există așadar, în absolut, *un total* și *părți*? Un raport de la parte la tot? Dar termenul de raport nu exclude tocmai existența absolută? Iar ideea unui absolut tăiat în felii nu introduce într-însul o vagă idee de măsurătoare, care după Bergson constituie stigmatul relativității?

În altă parte Bergson caracterizează realitatea absolută, sesizabilă prin intuiție, ca ceva infinit față de posibilitățile noastre de numărătoare: „ce qui se prête en même temps à une appréhension indivisible et à une énumération inépuisable est, par définition même, un infini"[2].

Dar dacă absolutul este infinit, atunci cum mai poate fi limitat, brăzdat de hotare, și cum, în cadrul limitelor trase, mai poate rămâne absolut?

Nu există cred nici un argument categoric care să oblige la identificarea unei percepții interioare cu realitatea absolută. Oricât am boteza nemijlocită o atare cunoștință, nu urmează că ea ne destăinuiește natura existenței ultime. Este plauzibil că viața psihică are un caracter mai profund decât extensiunea materială. Însă dacă acea viață ar fi cu adevărat realitatea absolută, ar trebui să conțină rațiunea explicativă a tot ce există, inclusiv a lumii fizice. Însă acest lucru nu se întâmplă, și oricât ar fi materia de superficială în comparație cu viața psihică, ea tot cuprinde elemente nederivabile din psihic, ceea ce ne-ar arăta că realitatea ultimă, în calitatea

---

[1] *Vocabulaire philosophique*, publicat de Lalande. Nota lui Bergson (V. I., p. 358).

[2] *Introduction à la Métaphysique*, p. 3.

ei de fundament al tuturor aspectelor existenței, va conține unele trăsături, care nu apar în aspectul psihic și oarecum îl depășesc, oglindindu-se mai degrabă, pe alocuri, în înfățișarea lumii materiale.

Este caracteristic, în această privință, cum unii filosofi, cu concepție dinamică și mobilistă, care socoteau materia o zgură și numai *acțiunea* ca *fundamentală*, până în cele din urmă, spre sfârșitul vieții, au renunțat de a prezenta activitatea psihică drept ultima esență a realității, preconizând un strat și mai profund, care să includă și ceva din caracterele statice sau din aspectele imobilității. E cazul lui Fichte și mai ales al lui Maine de Biran.

III. Rezerva precedentă ne pregătește calea pentru altă serie de obiecții, cu un caracter fundamental. Pentru Bergson, inteligența noastră, prin faptul că este o „logică a solidelor" și peste tot concepe realitatea sub formă de cantități măsurabile, este un instrument impropriu pentru a sesiza absolutul, care e calitate și mobilitare pură. Când se amestecă, îl falsifică, dându-i înfățișări simbolice și relativiste, aplicându-i norme care sunt valabile cel mult pentru lumea materială, cum este de pildă norma *determinismului*, care nu-și poate găsi o suprapunere adecvată în lumea spiritualității, care e totodată a libertății pure. Sprijinindu-ne chiar pe texte bergsoniene, ne îndoim totuși de posibilitatea unei astfel de ostracizări a inteligenței din sfera speculațiilor metafizice, și nu credem nici în putința de a explora lumea absolutului, cu eliminarea integrală a categoriilor logice.

Bergson susține cu stăruință că viața psihică în înfățișarea ei nemijlocită nu are elemente cantitative, ci este numai *calitate*. Ceea ce în mod obișnuit considerăm ca o intensificare a aceleiași senzații, în realitate nu ar fi decât o schimbare de calitate. Totuși, eliminarea factorului intensitate din cuprinsul vieții sufletești, adecvat percepute, este, cred, o

mutilare a fizionomiei acestei vieți. Nu o purificare de elemente eterogene, ci o defigurare. Ne vom servi în privința aceasta de chiar pasaje din Bergson, luate tocmai din locul unde își demonstrează teoria. El vrea să semnaleze eroarea pe care am face-o în mod obișnuit, atunci când interpretăm senzații calitativ diverse ca o schimbare de mărime a aceleiași senzații. „Pourtant vous parliez d'abord d'une seule et même sensation de plus en plus envahissante, d'une piqûre de plus en plus intense. C'est que, sans y prendre garde, vous localisiez, dans la sensation de la main gauche, qui est piquée, l'effort progresiff de la main droite qui la pique. Vous introduisez ainsi la cause dans l'effet, et vous interprétiez inconsciement la qualité en quantité, l'intensité en grandeur. Il est aisé de voir que l'intensité de toute sensation représentative doit s'entendre de la même manière."[1] Așadar, după Bergson, noi substituim senzațiilor avute efortul progresiv al mâinii care le provoacă. Însă prin aceasta nu se recunoaște implicit că efortul, cel puțin dânsul, are cantitate? Și atunci întrebarea care se pune: efortul nu este un fapt psihic, chiar mai adânc decât o senzație tactilă? Și dacă există fapte psihice cu înfățișare invederat cantitativă, în chiar argumentarea lui Bergson, cum rămâne cu teoria calității pure, și cu ostracizarea inteligenței fiindcă n-ar sesiza decât cantități?

Trebuie să constatăm totodată că și determinismul, care implică principiul intelectual al cauzalității sau măcar pe cel al rațiunii suficiente, se găsesc postulate de Bergson și folosite de dânsul în chiar domeniul unde interzicea accesul inteligenței, creată exclusiv pentru lumea exterioară. Și ce este mai picant, asta în chiar pasajul în care vrea să probeze improprietatea radicală a intelectului pentru cunoștința metafizică a absolutului.

„Crée par la vie, dans des circonstances déterminées,

---

[1] *Essai sur les donnés imediates de la conscience*, p. 32.

pour agir sur des choses déterminées, comment embrasserait-elle la vie (il s'agit de notre pensée) dont elle n'est qu'une émanation où un aspect? Deposée en cours de route, par le mouvement évolutif, comment s'appliquerait-elle le long du mouvement évolutif lui-même? *Autant vaudrait prétendre gue la partie egale le tout, que l'effet peut resorber en lui sa cause*, ou que le galet laissé sur la plage dessine la forme de la vague qui l'apporta."[1]

Trec peste faptul că Bergson aplică în acest domeniu metafizic noțiunile *cantitative* de parte și tot (ceea ce nu se întâmplă de altfel pentru întâia oară). Dar mai aplică, în regiunea absolutului, principiul *cauzalității*, care este pivotul intelectului și îl caracterizează în ceea ce dânsul are mai specific. Critica și denegarea puterilor inteligenței noastre, o face Bergson, cu însăși categoriile acestei inteligențe, atribuindu-le astfel o funcțiune și-o valoare absolută.

Este interesant în această ordine de idei că un entuziast bergsonian, autorul unei frumoase monografii asupra maestrului, gânditorul Jacques Chevalier, vrând să întindă încă și mai departe, în domeniul absolutului, concluziile lui Bergson, utilizează principiul intelectual al cauzalității, chiar în forma strictă pe care i-o dau științele naturii.

Iată cum Chevalier caută să împingă elanul vital al lui Bergson până la Dumnezeu, afirmând că această completare o face chiar în spirit bergsonian: „ ... lorsque l'homme agit, l'action dont il est la cause le dépasse: mais c'est qu'il n'en est peut-être que l'instrument, et non la cause totale. C'est peut-être, c'est sans doute que son action fait intervenir une puissance créatrice qui est en lui sans être de lui, une puissance qu'il tient du créateur. Ainsi en est-il sans doute de tout le nouveau qui se crée sans cesse dans le monde. Car, *au sens vrai, au sens profond, il ne saurait y avoir plus dans l'effet que dans la cause totale*; et enfin

[1] *Evolution créatrice*, p. II.

l'être ne saurait venir du néant, ni par consequence le plus du moins, puisque l'être est et que non-être n'est rien qu'une illusion."[1]

Toată argumentarea lui Chevalier amintește extraordinar argumentația raționalistă a lui Spencer, care înțelege să deducă toate principiile științifice din „persistența forței", și îl vedem cum aplică riguros nu numai ideea suverană a cauzalității, dar chiar forma ei cea mai rigidă: *causa aequat effectum*.

În sfârșit, o altă dovadă că în filosofia bergsoniană, cu toate declarațiile contrare, inteligența și normele sale rămân dominante, pentru orice fel de domeniu, este atitudinea pe care o ia Bergson față de ideea de dezordine[2]. Această idee ar fi numai o *pseudo-idee*. Realitatea – după Bergson – se prezintă exclusiv în ordine, dar sub două forme diferite de rânduială, care se preschimbă alternativ, aceea a mecanismului geometric și aceea a progresului sub formă de creație și de activitate liberă. Însă fiindcă dezordine nu există, atunci și cea de-a doua formă, deși mai elastică, e supusă unor *reguli*, iar aceste reguli trebuie a fi dintre acelea recunoscute de inteligența noastră, care voiește să se regăsească în tot ceea ce gândim. În orice caz atitudinea de completă denegare, față de ideea de dezordine, face din Bergson un raționalist inconștient, și oricât ar fi vrut să sustragă domeniul absolutului tutelei inteligenței, din moment ce-l declară cognoscibil, implicit îl supune postulatelor raționale.

Din toate aceste considerații conchidem că, cu toate sforțările sale, Bergson n-a putut îngrădi funcțiunea inteligenței la domeniul științelor pozitive și la acea fațadă a existenței care poate fi mecanic concepută. Intelectul și rațiunea rămân în ființă, chiar atunci când se trece în domeniul metafizic, pe care Bergson are meritul de a-l fi lărgit

---

[1] *Bergson*, p. 270.

[2] *Evolution créatrice*, p. 238-244.

considerabil și a-i fi evidențiat aspecte multă vreme trecute cu vederea. Deci chiar pentru aspectul dinamic al existenței, și pentru interpretarea lui, rațiunea rămâne suprema putere și supremul îndreptar. Poate că este justificată afirmația lui Bergson că intelectul nostru este mai propriu să înțeleagă *ceea ce este* decât ceea ce devine. Dacă însă ne putem alătura lui Bergson în a recunoaște că ceea ce este la suprafața existenței ar fi o oprire vremelnică a ceea ce devine, înclinăm a crede că și elanul care devine implică în profunzimile sale ceva care *este*. Deci că dinamicul vital, mai adânc decât staticul fizic, nu este totuși expresia ultimă a esenței metafizice care include și ceva permanent, ceva care amintește vechea *substanță*, concepută desigur prea material de unii, ceea ce desigur trebuie depășit, chiar cu riscul de a nu mai avea o reprezentare clară[1].

---

[1] În broșura sa recentă (1934) intitulată: *Une cause Spirituelle du Déséquilibre moderne: l'Absolutisme humain*, filosoful Jacques Chevalier, despre care am pomenit mai sus, și-a publicat comunicarea sa, făcută la Congresul filosofic din Praga (septembrie 1934) precum și replica la obiecțiile care i s-au adus. Răspunzând criticilor mele, care priveau mai cu seamă dificultățile concepției bergsoniene, gânditorul francez spune următoarele:

„ ... on me demande alors – et c'est la troisième des très intéressantes questions que me pose M. Petrovici – comment je puis concilier la stabilité des idée platoniciennes, vers laquelle penche visiblement ma communication, avec le dynamisme bergsonien, auquel je suis, en effet, trés fermement attaché.

. . . .

Pour moi, l'immuable, le stable ne conviennent qu'aux seules idée divines, et dans une certaine mesure, à ce qui y participe; lorsque ces idées passent dans notre monde temporel, elles se manifestent sous une forme dynamique. — Le stable est donc premier? me dira-t-on. — Oui: en Dieu, mais en Dieu seul. Et en Dieu, il ne ressemble nullement à notre statique, qui n'en est qu'une contrefaçon... mais, en passant d'un ordre à l'autre, du

Desigur, această postulare a unui *ceva* permanent este cerută de *rațiune*, de altfel după indicația faptelor empirice, și s-ar putea vorbi iarăși de funcția utilitaristă a intelectului care alterează, pentru motive practice, adevărul. Însă aici se va răspunde cu îndoială că o funcțiune poate fi utilă când este complet divorțată de adevăr și cu probabilitatea că rațiunea omenească, deși inadecvată absolutului, răsfrânge totuși în normele și în năzuințele sale ceva din structura și din fundamentele existenței, care în definitiv au creat-o și pe ea.

Astfel se poate întemeia un optimism al speculației metafizice, cu atât mai necesar, cu cât rațiunea noastră, oricare ar fi insuficiențele sale, rămâne singurul nostru organ de speculație – intuiția rămânând mai degrabă mobilul care o pune în mișcare – ceea ce s-a putut vedea din felul în care se servesc de dânsa chiar aceia care o deneagă și se cred gata s-o înlocuiască.

IV. O ultimă întâmpinare. Este cert că după Bergson lumea înconjurătoare n-ar fi putut lua ființă fără existența materiei, pe care elanul vital o organizează ș-o ridică bineînțeles atunci când nu se lasă înăbușit de ea. Totuși, după marele filosof francez materia rezultă dintr-o oboseală, dintr-un deficit al elanului vital (care rămâne principiul creator), materia este realitatea care se dizolvă (qui se défait).

Întrebarea care se pune firesc acuma este următoarea: Ce-ar fi făcut totuși elanul vital dacă nu exista acea mișcare

---

divin à l'humain, il se produit un reversement tel, que l'immuable, pour s'exprimer, doit se répandre sur toute la longueur du temps"... (p. 16).

Este o mărturisire precisă că în Absolut, acolo unde Bergson așază dinamismul duratei pure, trebuie admis un element de stabilitate chiar dacă nu se poate limpede imagina.

de descindere, acel gest de oboseală care a născut materia și i-a pus-o la dispoziție? În ce mod și-ar fi realizat înfăptuirile și ce-ar mai fi putut concretiza aievea?

Desigur că materia este unul din stâlpii creației cosmice, – și atunci nu apare oarecum bizar ca baza creației să reșadă într-o oboseală, într-un deficit?

Din punctul acesta de vedere e parcă mai satisfăcătoare o concepție ca a lui Fichte, care, atribuind Eului absolut, de natură spirituală, calitatea de principiu ultim și unic al existenței, prezintă totuși materia (non-eul) ca un moment necesar pentru dezvoltarea și eflorescența celui dintâi. Sau concepția lui Hegel, care socotea de asemenea materia ca o etapă dialectică necesară, ca un mijloc al ascensiunii spiritului către libertate?

Caracterul deficitar și peiorativ care se dă materiei de către Bergson nu prea cadrează cu absoluta ei necesitate la geneza cosmică.

Paralel cu aceasta, Bergson are aceeași atitudine depreciatoare și față de ideile distincte și definite, pe care le consideră ca hotare și împiedicări ale fluidului gândirii, neasemănat superior, în dinamismul său, gândirii realizate. „L'idée est un arrêt de la pensée."

Dar fără astfel de opriri – putem întreba acuma – gândirea nu s-ar pierde în gol și n-ar rămâne difuză, ca și elanul vital fără materie? Și-atunci mai merge să le prezinți – și materia, și ideile – drept accidente și scăderi? Desigur, orice virtualitate e mai bogată decât o actualizare, care se realizează în genere prin îngustare și simplificare. Desigur, elanul care creează depășește o creație determinată, și pentru asta nu se poate închide pe vecie în nici una din ele. Dar, orice s-ar zice, *în creația actualizată se găsește și ceva superior virtualității potențiale*, oricât ar clocoti aceasta de viață pururea neistovită. În forma realizată, se oglindește probabil un alt aspect fundamental al existenței, care nu se străvede bine în efervescența virtualității. E Apolon care

vine să completeze pe Dionisos – pentru a folosi celebrele denumiri ale lui Nietzsche –, idealul de perfecție efectuată, fără de care poate că și dinamismul ar înceta.

Toate aceste rezerve dovedesc că nici concepția lui Bergson nu este ultimul cuvânt al gândirii umane, lucru pe care de altfel nu l-a pretins nici dânsul, așa precum pretinseseră, față de sistemele lor, Hegel sau Auguste Comte. E foarte probabil că se va produce în scurtă vreme – sunt semne că aceasta a și început – o reacție filosofică puternică pentru reintegrarea rațiunii logice în drepturile ei firești.

Ieșirea din sfera modei, a filosofiei bergsoniene, nu va însemna totuși intrarea ei în umbra uitării. E o filosofie care va rămâne eternă și nimeni nu va putea în viitor s-o ignore, fie că-și va înnoda firul cu acela al soluțiilor bergsoniene, fie că va trebui mai întâi să le înlăture pentru a face loc altor păreri.

Căci Bergson a răscolit prea puternic problemele filosofice, scoțându-le de sub pânza de păianjen a prejudecăților și dându-le un aspect de prospețime, pe care în multe privințe nu-l mai aveau. A pus în lumină unghere obscure și terenuri neobservate, cărora chiar dacă le-a dat o importanță excesivă, prin asta n-a făcut decât să atragă și mai viguros atenția asupra lor. Cât despre adevăruri parțiale și formulări fericite, opera sa va rămâne de-a pururi o mină intelectuală, care oricât se va exploata de intens și de lacom n-are să se epuizeze niciodată.

UN PRIETEN AL ROMÂNIEI: FILOSOFUL LEON BRUNSCHVICG*

În timpul uraganului dezlănţuit asupra omenirii, cutremurând deopotrivă adâncurile şi înălţimile, a încetat din viaţă, la Cannes, în iarna anului 1944, bătrânul filosof şi universitar francez Leon Brunschvicg, fost, printre alte demnităţi numeroase, majoritatea oferite de patria sa, şi membru de onoare al Academiei Române, care ţinuse să răsplătească, pe lângă o valoare în sine, sentimentele lui de prietenie pentru ţara noastră.

Am crezut nimerit, mai înainte ca data decesului să nu se fi îndepărtat din cale-afară, să schiţez în această incintă fizionomia acestui gânditor, locul său în ansamblul filosofiei contemporane – şi mai ales al celei franceze – precum şi să fixez, servindu-mă de reminiscenţe personale, unele aspecte ale omului, şi mai ales unele gesturi făcute de dânsul la ocazii, în favoarea drepturilor naţiunii noastre.

Nu ascund că în momentul acesta se strecoară în sufletul meu şi o mulţumire de altă natură, prin faptul că pot aduce un omagiu public omului care m-a onorat un număr de ani cu atenţia sa preţioasă şi constantă, ceea ce mi-a înlesnit în mod substanţial relaţiile mele cu străinătatea, procurându-mi clipe dintre cele mai luminoase la apusul carierei mele didactice.

---

* Comunicare făcută în şedinţa publică de la 28 iunie 1946 a Secţiunii literare a Academiei Române. Reprodusă după *Analele Academiei Române – Memoriile Secţiunii Literare*, Seria III, Tomul XVI, Mem. 2, Imprimeria Naţională Bucureşti, 1947, p. 19-41.

La amintirea prieteniei noastre strânse – începută cu prima mea conferință la Sorbona –, împrospătată de întâlniri destul de frecvente și continuată printr-o activă corespondență, menită să arunce pietre de vad de-a curmezișul intervalelor în care ne aflam separați de distanța meleagurilor noastre diferite, se adaugă din parte-mi și un motiv de gratitudine, pe care țin să-l subliniez, mai ales că despre sentimentul recunoștinței nu știu dacă aș putea spune ceea ce a zis Descartes despre bunul-simț: „qu'il est la chose du monde la mieux partagée".

Firește că această prietenie afectuoasă n-a implicat și nu implică un integral acord filosofic asupra tuturor problemelor. Este îndeosebi specifică domeniului filosofiei posibilitatea de a nutri o foarte înaltă stimă pentru cugetarea și opera cuiva, fără a-i împărtăși în întregime teoriile și concluziile sale. În cultura românească aș putea cita bunăoară cazul tipic al lui Eminescu, ce manifesta o mare prețuire pentru Vasile Conta, deși teoriile lor metafizice se aflau la poli opuși. Tot așa Brunschvicg vorbea admirativ de geniul lui Bergson, cu toate că opera lor mergea pe drumuri diferite, adesea sensibil divergente. La rândul meu puteam recunoaște valoarea deosebită a scrierilor lui Brunschvicg, fiind totuși în dezacord cu punctul lui de vedere în unele chestiuni, ceea ce a și dat loc între noi la discuții contradictorii, cele mai multe în particular, iar alteori făcute public, și chiar cu notă pasională, cum a fost la Congresul de filosofie de la Praga, din 1934.

Recunosc că potrivirea de concepții poate să adauge un coeficient de intensitate apropierii personale sufletești. Dar speculația filosofică, pe panta suișului ei, întâlnește o pădure întreagă de probleme prealabile, mai înainte de a ajunge pe creasta stâncoasă a problemelor supreme. Și chiar dacă mințile se diferențiază în descifrarea problemelor-limită, ele se pot acorda și folosi reciproc în dezlegarea problemelor

pregătitoare, care, deși situate puțin mai în vale, reclamă cam aceleași eforturi și aceleași energii creatoare.

Un filosof poate avea puțini partizani pe linia mediană a concepției sale, și totuși să fie extrem de folosit, chiar de capete eterogene, în tot ce poate să privească argumentări răzlețe și soluții izolate, vreau să zic desprinse din blocul unitar al sistemului. E poate și cazul lui Brunschvicg, care, independent de chestia adeziunilor totale, a fost socotit îndeobște ca o mină bogată de idei valabile, ca o figură proeminentă a filosofiei franceze din epoca de după Bergson.

N-aș putea spune că emeritul cugetător de care ne ocupăm acum (născut la 1869) a depășit ca valoare, falanga contemporană lui de filosofi francezi, alcătuită strălucit, pe lângă dânsul, din personalități ca André Lalande, Meyerson, Couturat, Le Roy, Abel Rey și alții; după cum nu mă încumet să susțin că ar fi fost mai profund decât Bergson însuși, așa cum declara convins, într-o împrejurare, psihologul genovez Piaget, emițând o părere pe care opinia intelectuală încă nu a ratificat-o și nici nu se arată dispusă a o ratifica.

În orice caz Leon Brunschvicg a fost o puternică personalitate filosofică, de o mare erudiție și de o ageră subtilitate, un scriitor ale cărui opere s-au răspândit și în afara Franței, făcându-l pretutindeni prețuit.

Filosofia franceză din secolul al XIX-lea nu mai înfățișează acea unitate nedivizată, pe care poate o reprezentase în trecut, în jurul raționalismului cartesian, deși parcă niciodată n-a existat în Franța acel bloc omogen de cugetători, pe care îl întâlnim în Anglia, în jurul concepției empiriste, care a ajuns să reprezinte nota națională a filosofiei engleze. Chiar în Franța veacurilor trecute se afirmaseră *două* note filosofice naționale, invocându-se pe lângă raționalismul lui Descartes și scepticismul lui Montaigne, deci directive spirituale oarecum disparate, oricât s-ar fi susținut că tendința rațională naște spontan scepticismul, ca reacție, în preajma lui, tot așa după cum fusese și în țara de leagăn

a filosofiei, în vechea Eladă, unde scepticismul acut al sofiştilor a coexistat cu raţionalismul lui Socrate, Platon şi Aristotel.

În orice caz în veacul al XIX-lea şi următorul, filosofia franceză – asimilând numeroase influenţe străine – constituie o eflorescenţă bogată de direcţii divergente, slăbindu-se considerabil ceea ce s-ar putea numi pecetea naţională a sistemelor filosofice. Că un ochi obişnuit să migălească ar putea găsi, chiar sub o identitate de concepţii, între doi filosofi aparţinând altor grupe naţionale, oarecum nuanţe deosebitoare, ce s-ar putea raporta pe alocuri la etnicitate, lucrul nu este imposibil. Dar, încă o dată, filosofia franceză contemporană nu are caracter linear, iar evoluţia ei în timp prezintă contraste şi sărituri. Totuşi, cu toată aparenţa ei neregulată şi stufoasă, se pot face clasificări şi împărţiri, – la care ne pot ajuta, deosebit de putinţa înmănuncherii laolaltă a sistemelor, şi două mari pietre de hotar, doi filosofi de primul rang, care domină două epoci succesive: Auguste Comte şi Henri Bergson[1].

Am avea o primă perioadă, până la Auguste Comte, caracterizată printr-un spiritualism sleit, fără originalitate – cu excepţia poate a lui Maine de Biran – cu toate că în întregime a fost o filosofie cald apărătoare a legitimităţii metafizicii şi autonomiei filosofice. După această direcţie antiştiinţifică – deoarece protagoniştii ei comparau amestecul ştiinţei în filosofie cu năvălirea barbarilor – urmează Auguste Comte şi filosofia pozitivă, eflorescenţă supremă a unui curent, pregătit mai demult de d'Alembert, Turgot şi Saint-Simon. Pozitivismul e un curent ştiinţifist şi antimetafizic, aş zice şi antiteologic, dacă totuşi Comte n-ar fi avut

---

[1] Calitatea de filosofi de primul rang le este definitiv recunoscută ambilor gânditori de judecata istorică cuprinzătoare, oricât un mare filosof ca Wundt îl va fi taxat pe Bergson drept plagiator, sau un însemnat filosof ca Lachelier îl va fi socotit pe Comte – e drept că numai în conversaţii – ca un imbecil.

slăbiciuni latente, ulterior chiar date pe față, pentru catolicism. Urmează o a treia perioadă, pe care aș numi-o filosofia franceză de după Auguste Comte, care, în contrast cu concepția acestuia, ce anunțase moartea metafizicii, are un caracter pregnant metafizic. Înșiși cei doi cugetători imediați – trecuți îndeobște în orbita lui Comte – Renan și Taine, au veleități metafizice certe, necum superba înflorire spiritualistă, de data aceasta creatoare, servită cu nuanțe variate de Renouvier, Fouillée, Guyau, Ravaisson, Lachelier, Boutroux, și culminând, ca într-o apoteoză, cu filosofia de mare răsunet și de superb avânt constructiv, a lui Bergson. Metafizica renăscuse din discreditul în care o aruncase cugetarea pozitivă și ar fi prea puțin să spunem – în stil hegelian – că aceasta s-a produs prin jocul unei evoluții în zigzag, o explicație desigur nu falsă, dar nu destul de cuprinzătoare și poate nici destul de limpede.

Important e că tendința științifistă – anti-metafizică – și tendința metafizică răspund amândouă unor nevoi sufletești adânci, poate contradictorii, dar care nu se pot înlocui, reducându-se una la alta. În știință ceea ce predomină e nevoia de adevăr – pricinuită mai ales de trebuințele noastre practice, de dominarea înconjurimii, căci dacă nu stăpânești tu natura, te copleșește ea. Această disciplină a adevărului necondiționat, în orice caz a aceluia strict verificat, extinzându-se, a urmat dizgrația metafizicii. Dar metafizica nu poate dispărea decât vremelnic de pe scenă, fiindcă răspunde și dânsa unor trebuințe de liniștire sufletească, ce la nevoie se împacă chiar cu ficțiuni. Îmi vine în minte o comparație a lui Bergson, în legătură cu povestirea unei nenorociri în perspectivă, întâmplată cuiva, poate chiar lui însuși. Odată, ieșind din apartament, vede ușa exterioară a ascensorului deschisă și se îndreaptă fără grijă către ea. Dar cușca ascensorului nu era acolo, iar ușa se deschisese printr-un defect de mecanism. Fără să se uite – ba fiind absolut sigur de contrariu –, era gata să pășească, prăbușindu-se în vid. Însă

în clipa în care schițase pasul fatal, a simțit că cineva îl apucă de umeri. Atunci se opri. Nu era nimeni la spate, avusese o halucinație, însă una mântuitoare, căci acum a observat abisul și catastrofa ce era să se întâmple, dacă își lăsa piciorul să înainteze și să calce. O nălucire salvatoare. Așa sunt pentru mulți imaginile religioase, chiar dacă sunt pure ficțiuni, spune Bergson, ceea ce se poate, cred eu, extinde la toate plăsmuirile metafizice, cu caracter mai mult subiectiv. Aceasta chiar dacă n-aș crede că nevoia de metafizică are și o latură mai rațională, care nu poate fi stăvilită decât tot temporar: unificarea legilor universului și înaintarea explorării, până la capătul ființării, până la fundul existenței. Aceasta e ceea ce constituie elementul de continuitate dintre știință și metafizică, chiar dacă, în depărtările obscure ale haosului, nu se pot face decât ipoteze și conjecturi.

În sfârșit, a patra perioadă filosofică ce încalecă secolul al XX-lea, am denumit-o filosofia franceză post-bergsoniană, cu o primă serie de filosofi din care face parte și Brunschvicg. În afară de Eduard Le Roy, care continuă oarecum concepția lui Bergson, dar cu mai puțină forță constructivă și cu mult mai multe prejudecăți religioase, ceilalți cugetători, despre care am făcut mențiune mai înainte, nu merg îndeobște pe făgașul bergsonian, păstrând în eșafodajele lor filosofice o notă mai mult critică, epistemologică, menținând un contact mai riguros cu știința pozitivă și arătându-se mai respectuoși cu rezultatele ei. Desigur, și metafizica epocii anterioare voia să se întemeieze pe știință, iar Bergson preconiza deslușit pentru orice activitate filosofică fecundă o „lungă camaraderie cu știința pozitivă". Totuși, autonomia filosofică își îngăduia mai multe libertăți, până ce Bergson a ajuns să afirme – deși continua să armonizeze ipotezele sale filosofice cu rezultatele științei – că știința și filosofia sunt două activități eterogene, una servind interesele orientării practice, cu ajutorul abstracțiunilor conceptuale, cealaltă urmărind adevărul dezinteresat, cu

ajutorul unei metode înrudite instinctului, intuiția. Cea dintâi serie de filosofi post-bergsonieni, afară întrucâtva de Le Roy, racordează din nou filosofia cu știința, se impregnează mai tare de științifism, fără a cădea totuși în circumspecția sfioasă a pozitivismului, ci, dimpotrivă, degajând, din epistemologia lor severă, referințe ontologice efective. În orice caz, mai puțină metafizică la dânșii decât am întâlnit la Bergson, ori vom întâlni eventual la o serie mai nouă de post-bergsonieni – ca Lavelle, La Senne ori Gabriel Marcel – cugetători încă tineri, la care dialectica speculativă îndrăzneață a fost restabilită la locul de onoare.

Filosofia lui Brunschvicg, de care avem a ne ocupa în cadrul acestei comunicări, măcar relevându-i trăsăturile cele mai importante, prezintă deosebiri esențiale de bergsonism, deși autorul ei ar fi dorit să se creadă contrariul. Odată Brunschvicg mi-a declarat într-o convorbire: „Eu i-am spus lui Bergson, că filosofiile noastre se armonizează perfect, dar dânsul mi-a răspuns că nu e de această părere". Convingerea mea e că Bergson avea dreptate. Similitudinile sunt puține, iar deosebirile, însemnate. Desigur, nu voi lua în considerație forma stilistică, așa de poetică la Bergson, plină de muzicalitate, de lumini feerice și de umbre crepusculare, în timp ce opera lui Brunschvicg ne prezintă lumina albă, uniformă și nemiloasă a soarelui de la miazăzi – n-o voi lua zic în considerație, deși vraja poetică a filosofiei bergsoniene este o parte integrantă, inseparabilă, și a o despuia de dânsa înseamnă prin chiar aceasta – a o reda infidel. Dar sunt alte deosebiri mai fundamentale.

Folosind rubricile tradiționale care denumesc opozițiile dintre sisteme, filosofia lui Bergson este *realistă*, pe când aceea a lui Brunschvicg este un *idealism*. E interesant că această diferențiere a trebuit s-o facă și acesta din urmă într-o ședință a congresului de la Praga, în replica pe care a dat-o diverselor obiecții ce i se făcuseră la comunicarea lui.

De asemenea Brunschvicg este raționalist, făcând din

rațiune criteriul suprem al adevărului, pe când Bergson așeza, deasupra operațiilor raționale, intuiția. În conferința pe care Brunschvicg a ținut-o la București și Iași, cu titlul: *Intuition et Intelligence* (publicată ulterior în *Revista de Filosofie* a dlui Rădulescu-Motru) admite și dânsul o intuiție, un fel de „raccourci" anticipativ sau retrospectiv al demonstrației logice, în orice caz e vorba de o intuiție în sens cartesian, foarte diferită de aceea concepută de Bergson, ca o funcțiune superioară, cu nuanțe mistice, apropiindu-se mai degrabă de teoria lui Plotin. Pe când după Bergson rolul rațiunii este limitat și mai cu seamă propriu pentru înțelegerea lumii materiale, fizice, în mijlocul căreia avem a ne orienta – pentru Brunschvicg, rațiunea este instrumentul universal în calea căruia totul se deschide și nu există obstacole de principiu, ceea ce îl face să-și intituleze caracteristic un capitol dintr-o scriere mai recentă: *Le Fantome de l'Irrationnel*, titlu la care Bergson n-ar fi putut desigur să adere niciodată.

În legătură cu aceasta constatăm de asemenea o nuanță în considerația pe care cei doi filosofi o acordă științelor matematice. În timp ce pentru Brunschvicg calculul matematic – floarea rațiunii – reprezintă cel mai prețios instrument de investigație, iar folosirea lui necondiționată, drept semnul de maturizare al Inteligenței omenești (a se vedea cu deosebire scrierea: *Les âges de l'Intelligence*), în timp ce deplânge faptul că geniala viziune a lui Pitagora și Platon, care au simțit importanța numerelor pentru promovarea unei științe temeinice, a suferit accidentul unei scufundări în misticism, pentru ca după multe secole retrograde lucrul să se reia de-a capul de Galilei, Descartes, Newton și de alții, ajungându-se în sfârșit la situația de astăzi – fază de maturitate intelectuală – când știința se descleiază total din pasta calităților sensibile și a intuițiilor concrete, refugiindu-se în lumea schemelor abstracte, a formulelor pure, curățate de materialitatea substratului – Bergson dimpotrivă,

limitând câmpul de aplicație al matematicilor la lumea după dânsul secundară și scăzută a cosmosului fizic, e de părere: „ ... que tout l'effort de l'esprit mathématique... si haut qu'il paraîsse s'élever au-dessus, la réalité matérielle le ramène tôt ou tard à suivre la pente même de cette réalité, qui est d'ailleurs aussi la pente naturelle de notre intelligence". Lumea superioară a vieții și a spiritului ar cădea după dânsul în sfera intuiției[1].

Admirația pe care Brunschvicg a nutrit-o totdeauna pentru puterea creatoare a lui Bergson l-a reținut de la orice atac polemic împotrivă-i, ba chiar vedem că îl citează cu deferență de câte ori poate să desprindă vreo frază răzleață, care să nu distoneze cu concepția sa proprie.

Totuși un atac *indirect* tot a dezlănțuit – sfârtecând pe bergsonianul Le Roy, într-un paragraf din scrierea: *L'idéalisme contemporain*, unde Brunschvicg disecă magistral concepția acestuia, dovedind în domeniul subtil al dialecticii o redutabilă forță polemică[2].

---

[1] În cartea intitulată: *Souvenirs sur Henri Bergson*, autorul ei, I. Benrubi, „un spirit filosofic" cu tendințe de reporter, publică o serie de convorbiri, cu unele declarații autentice, atribuite marelui filosof francez. Unele din ele aduc completări pregnante textelor filosofice bergsoniene. Desprindem una din ele, care se poate insera cu folos în paralela noastră de aici:

„La science a pour objet le mouvement de descente, c'est-à-dire la matière, tandis que l'objet de la philosophie est le mouvement de montée, c'est-à-dire la vie, ou ce qui revient au même, la science s'ocupe de cadavre, la philosophie de la vie. Tant que nous faisons usage du «géometrisme», de l'intelligence, nous sommes dans l'inerte, dans la mort, nous faisons de la science. Que si, au contraire, nous nous efforçons de saisir par l'intuition le concret, ce qui se fait, le devenir, nous sommes dans le vivant" – p. 34.

[2] Pare-se că aceeași forță polemică manifestată într-un articol, neiscălit, în „Revue Philosophique", a tăiat calea chemării la

De obicei orice filosof, pe lângă patima speculației și deosebit de cunoștințe științifice variate, are și câte o disciplină științifică predilectă, de la care primește sugestia ideilor fundamentale. Bergson avea grupa biologiei și a psihologiei, care i-au sugerat noțiunea elanului vital și a duratei pure. Brunschvicg pare dominat de grupul științelor fizico-matematice, care tocmai erau în curs de înnoire, ajungând la formule revoluționare. Evoluția acestor științe i-a procurat elemente importante pentru întărirea poziției idealismului său filosofic.

Din chiar paralela cu Bergson s-au degajat unele trăsături ale filosofiei lui Brunschvicg. Urmează să cunoaștem și altele, pentru a rotunji concepția sa filosofică, mai greu de rezumat decât a altora, de pildă a contemporanului său Meyerson – acesta de la chimie – ale cărui opere sunt axate pe o singură idee, desigur importantă, cu caracter logico-ontologic, dar totuși una singură. La Brunschvicg nu întâlnim aceeași curajoasă simplificare, avem o operă mai puțin lineară, de un desen mai complicat, cu conturul mai tremurător, dar mai bogată în sugestii și în definiții, până la urmă, putându-se și dânsa caracteriza precis. La Meyerson ajunge să-i citești o singură carte pentru a-i cunoaște punctul de vedere; la Brunschvicg – cel puțin patru-cinci lucrări, din întinsa-i listă care începe cu scrierea sa de doctorat – *La modalité du Jugement* – pentru a se completa succesiv cu *Introduction à la Vie de l'Esprit, l'Idéalisme contemporain, Les Etapes de la Philosophie Mathématique, Expérience humaine et la Causalité Physique, Le progrès de la Conscience dans la Philosophie Occidentale, De la Conaissance de soi, Les Âges de l'intelligence, Science et Religion*, fără a ne interesa aici

---

Universitatea din Paris a filosofului Maurice Blondel, rămas, până la retragerea sa din învățământ, profesor la Universitatea din Aix-Marseille. Această informație o dețin de la Brunschvicg însuși.

mai de aproape de excelentele sale monografii istorice, asupra lui Spinoza, Pascal și Descartes.

E poate necesar să mai subliniez o dată însemnătatea capitală – epistemologică și ontologică – pe care Brunschvicg o atribuie rațiunii, purcedând în linie directă de la Descartes, Spinoza, cu un popas la Kant, de la care se inspiră, dar pe care înțelege a-l depăși. Apariția lui Descartes o salută cu accente de sărbătoare: „Voici donc que s'ouvre l'âge d'humanité où l'intelligence est definitivement retablie dans la jouissance pleine de son droit à la verité... ce qui entraîne un renversement total dans l'interprétation de son rapport à son objet. Avec Descartes la Sagesse humaine n'attend plus du dehors la lumière, comme l'oeuil le fait pour le soleil, *Elle est elle-même le foyer de l'illumination.*"

Neapărat că o atare concepție implică un izvor de cunoștințe apriorice, inerente spiritului, cu un caracter de evidență, pe care nu l-ar fi prezentat știința omenească, în cazul când cunoașterea empirică ar fi fost singura noastră cunoștință. De aceea Brunschvicg, cu toată fervoarea sa pentru știința pozitivă, șade foarte departe de pozitivismul empirist, și pot spune că m-am bucurat de întreaga sa aprobare – ceea ce nu era regulă constantă – în critica nu tocmai benignă pe care am făcut-o neopozitivistului Reichenbach, reprezentantul școlii vieneze, la Congresul filosofic de la Paris, în 1937[1].

O notă importantă e că Brunschvicg concepe rațiunea în mod dinamic, într-un continuu proces de invenție. Mai des, în istoria filosofiei, dinamismul se împerechează cu vitalismul și cu voluntarismul, concepții neagreate de Brunschvicg. În schimb intelectualismul e mai degrabă static, formele structurale ale inteligenței apărând în genere stabile, așa cum sunt și categoriile lui Kant.

---

[1] Asupra acestei intervenții a se vedea, între altele, darea de seamă a lui Pierre Mesnard, profesor la Universitatea din Alger, din *Revista de filosofie*, ianuarie-martie 1938, p. 44.

Însă împreunarea intelectului cu dinamismul nu e defel contradictorie. După filosoful de care ne ocupăm aicea „la vertu caractéristique de l'intelligence, dans la maturité de son âge, est de se maintenir prête à se corriger perpétuellement elle-même, en créant des moyens imprévus pour s'adapter à la complexité déconcertante du monde".

Rațiunea noastră deci nu operează cu categorii fixe, ci cu tipare elastice, cu construcții mobile, trase din propria ei bogăție latentă despre care ne poate da o frumoasă mărturie spectacolul invențiilor matematice, care au curs abundente, mai ales de la geometria analitică încoace. Iată în ce mod se împreună la Brunschvicg cultul rațiunii, socotită de cei mai mulți ca logică sau dialectică pură, cu cultul matematicii, care se mută astfel în centrul rațiunii, devenind adevăratul ei arsenal de arme moderne, pentru cucerirea adevărului și cunoașterea realității. Se înțelege de la sine că având o atare concepție, Brunschvicg nu poate privi decât cu simpatie „logistica", disciplina nouă, rezultată din înfrățirea logicii cu matematica, pe care alți filosofi continuă s-o privească mai cu scepticism[1].

Dar rațiunea nu este, pentru Brunschvicg, numai cheia cunoștinței, funcția epistemologică prin excelență, ci și baza ontologică a existenței, fiindcă după dânsul nu există obiecte reale transcendente, ci numai în cuprinsul spiritului, născute oarecum de el.

Prin aceasta Brunschvicg ancorează la țărmul unui complet idealism. Desigur, idealismul său se deosebește de idealismul subiectiv al lui Berkeley, care reducea integral

---

[1] Cu toate rezervele pe care în *Les étapes de la Philosophie mathématique* le aduce și Brunschvicg dezvoltărilor ulterioare ale logisticii, spunând că „L'oeuvre philosophique de la logistique est à refaire", pentru opera logicianului care a așternut bazele matematizării logicii, englezul Boole, are admirație, caracterizând-o drept „invention de génie".

obiectele lumii înconjurătoare la o țesătură de reprezentări senzoriale, folosind formula celebră „esse = percipi". La Brunschvicg este vorba de un idealism *rațional*, ce nu spulberă numai orice substanțe independente de actul cunoașterii, dar chiar calitățile imanente ale reprezentărilor sensibile, care sunt și vor fi succesiv înlocuite de formule abstracte, zămislite de spiritul cugetător. Desigur, potrivit dogmelor idealiste, *eul* este fundamentul existenței, dar, cum spune Brunschvicg, este vorba „du *moi* spirituel de la science", care nu trebuie confundat „avec le moi biologique de la perception"... și mai departe: „il est... littéralement faux que l'idéalisme rationnel, fondement d'une science objective, se confonde avec un idéalisme psychologique".

Două par a fi fost temeiurile principale care l-au împins pe Brunschvicg la idealism.

Prima a fost teoria adevărului, care, pornind de la concepția curentă a adevărului copie, reproducere ideală a unei realități care există aievea, ajunsese la Kant să însemne altceva. Adevărul este pur și simplu produsul inserării impresiilor noastre haotice în formele structurale și universal valabile ale spiritului nostru, căci, după acest filosof, în orice cunoștință materialul vine din afară, iar forma din spiritul cugetării.

Acum nu se mai pune problema corespondenței dintre lume și gândire, adevărul fiind nimic altceva decât o prelucrare a materialului recepționat și așezarea lui în forme universal-valabile.

Brunschvicg, tot așa după cum nu admisese un spirit cu tipare fixe și definitive (deși unele din ele se mențin cu încăpățânare multă vreme), nu admite în actul cunoașterii antiteza dintre spirit și materie, fiindcă nu se pot separa citez propriile lui cuvinte formele gândirii de materialul experienței, ca forma în care torni aluatul, pentru a scoate un cozonac. „Rațiunea și experiența, spune dânsul, nu se pot izola... ele sunt relative, una față de alta, condamnate

la simbioză, sau mai exact destinate a se întări reciproc, ca două mâini care se strâng... și care rămân reunite."

Ce este deci adevărul? „Adevărul, afirmă Brunschvicg, nu se mai definește printr-un paralelism între ideile subiectului și realitățile naturii. El este o *conexiune* între o formă care nu înseamnă nimic, dacă nu-i este oferită din afară ocazia să se manifeste, și o materie care nu începe să existe decât numai din momentul când ea a satisfăcut condițiile apriorice și unificării intelectuale". Nu mai există „un subiect în sine, ceea ce ar transforma spiritul într-o substanță, sau un obiect în sine, care ar face din natură un absolut". Că spiritul nu mai este socotit ca o substanță, ci ca un ansamblu de acte și funcțiuni, aceasta nu zguduie idealismul; dar că nu mai există un obiect în sine, independent de corelația lui cu cunoașterea noastră, aceasta – trebuie să observ – desființează realismul, care este îndeobște nu numai concepția conștiinței naive, dar și aceea a omului de știință.

Al doilea factor care l-a făcut pe Brunschvicg să adere la idealismul rațional a fost faptul că progresele științei tindeau necontenit să substituie obiectelor relații, „sous-tendre à ce monde des données sensibles un reseau continu de relations". Totuși, până în ultimul timp, știința naturii mai păstra obiectele, unele elemente intuitive, care le alcătuiau oarecum substanțialitatea și dreptul lor de a fi socotite realități independente de cugetarea noastră. Însă fizica cea nouă a spulberat și această ultimă materialitate. „La relativité ruine definitivement l'idée de qualités premières et intuitives à la fois, comme l'étendue de Descartes. Il n'y a plus d'invariants intuitifs dans l'explication de l'univers". Cu această volatilizare a proprietăților materiale – proprietăți ce păreau să indice un substrat –, exprimate integral prin formule matematice, părea ușor, iar unora chiar indicat să absoarbă așa-zisa lume externă în imanența spiritului, prezentând-o ca o faptă, ca un produs specific al lui.

Rămâne problema originii proprietăților lumii sensibile,

la care a răspuns, mai precis decât Brunschvicg, așa-numita școală din Marburg – Cohen, Natorp, Cassirer –, școală care profesează și dânsa același idealism rațional, fără a fi vorba – cred eu – să fi exercitat vreo influență asupra filosofului francez, care are alte puncte de plecare, alt material de reflecție și alt eșafodaj demonstrativ. Deci e mai mult o coincidență, aș zice mai degrabă o convergență, lucru care în istoria filosofiei, și chiar în aceea a științei, s-a întâmplat de mai multe ori.

Idealismul logic al școlii din Marburg fixează hotărât că scopul tuturor științelor ar fi eliminarea oricărui element alogic sau absorbirea lui în logic; nu se poate vorbi, în fond, despre un obiect *dat* gândirii din afară, neputând exista obiecte fără o gândire care să le afirme și mai ales să le determine – căci orice determinare nu se face decât cu participarea formelor cugetării, prin inserarea faptului intuitiv într-un sistem de relații constituit de rațiune; aceste relații sunt de natură matematică, matematicile fiind *o dezvoltare* a logicului și o temelie a fizicii, care substituie, pe măsură ce devine mai perfectă, balastului concret al intuiției, o combinare de formule matematice. În zona matematicii se întâlnesc, contopindu-se, logica dezvoltată și fizica purificată, realitatea concretă, obiectele intuitive nu sunt decât o *temă de rezolvat*, similară necunoscutelor algebrice, susceptibile de a fi rezolvate rațional, într-un timp nelimitat firește, ceea ce va lăsa pururea nuclee nelămurite, deși toate obiectele nu sunt nimic altceva decât țesături încâlcite sau pachete de noțiuni raționale.

Prin această concepție – care e și a lui Brunschvicg, gândirea creează obiectul, suprimându-se în principiu diferența dintre receptivitate și spontaneitate, dintre sensibilitate și gândire.

De asemenea se desființează și diferența originară dintre subiectiv și obiectiv, prin transformarea lor în poziții mișcătoare, cu tendința progresului științei de a micșora con-

tinuu cota subiectivului – opac și irațional – în favoarea obiectivului, rațional și transparent.

Dacă raționalismul epistemologic poate avea mulți aderenți, ca mai în conformitate cu structura științei și ca un zăgaz mai puternic împotriva misticismului, de la ale cărui neguri cunoașterea omenească nu poate aștepta prea multă lumină, în schimb idealismul logic (sau rațional) n-a obținut decât adeziunea unui clan filosofic restrâns. Tabăra filosofilor realiști rămâne în orice caz mai întinsă și cu conștiința posedării unor argumente, ce nu se pot lesne răsturna.

Făcând chiar abstracție că toată știința naturii presupune prezența unor obiecte, care există în ele însele, independent de cunoașterea noastră și trecând cu vederea că legile rațiunii noastre nu pot deriva din ele însele existența individualului, ba chiar admițând că un lucru nu se determină decât inserându-l într-o ordine creată de gândire, rămâne să ne întrebăm: de ce lucrul în chestiune se inserează aici și nu dincolo, de ce se supune acestor legi și nu altora, de ce exprimă prin aceste combinări de numere și nu prin altele? Îndeosebi istoria, ca știință a individualului, rămâne complet în afară de fundamentările idealismului rațional; dar în sfârșit să trecem peste multe alte rezerve și să ne oprim la una deosebit de importantă.

După teoria idealismului logic, cu cât cunoașterea avansează și cu cât calitățile intuitive se rezolvă în raporturi raționale, cu atât sfera iraționalului și a misterului scade, preschimbându-se în transparență inteligibilă, în domeniul rațional. Se pare că totuși în realitate nu este așa, ba chiar este dimpotrivă. Nu numai că știința naturii, cu toate înaintările sale, nu pare să fi scăzut misterul existenței ceea ce Herbert Spencer anunțase printr-o comparație celebră mai demult –, dar chiar matematica, știință rațională prin excelență, îmbogățindu-și conținutul, trece hotarul raționalului și se afundă în irațional. Noțiunea de infinit, numerele transcendente sunt concepte de o valoroasă aplicație

matematică, dar în sine iraționale. În sfârșit, rafinarea enunțului axiomelor și extinderea lor prin abstractizare se fac în dauna stringenței și a evidenței lor. Într-un studiu recent, *Gândirea axiomatică în matematica modernă*, profesorul Stoilof, după ce ne spune că, după concepția nouă, evidența relațiilor exprimate de axiome devine cu totul secundară, arată cum vechea enunțare a lui Euclid, prin două puncte „trece“ o dreaptă și numai una singură, a ajuns în axiomatica modernă cu următoarea enunțare convențională: două din ființele „punct“ determină o ființă „dreaptă“ și numai una singură. Este adevărat că axioma câștigă în amploare, degajându-se din elementele intuitive ale spațiului euclidian, însă enunțul, ridicat la o treaptă mai înaltă, nu mai are stringența adevărurilor raționale, ci pășește în irațional. Este adevărat că, din atare elemente iraționale, se pot deduce înlănțuiri perfect raționale, ba chiar se va lărgi cu ajutorul lor raționalitatea deducțiilor – ele însele rămân inexplicabile, misterioase.

Concluzia pe care o vom trage este următoarea: prezența sporită a iraționalului, concomitent cu progresele științei – a unui irațional mai adânc decât cel care se spulberă la suprafață – e oare compatibilă cu doctrina după care izvorul unic al cunoștințelor, ba chiar al fenomenelor existenței este rațiunea și dinamismul ei spiritual? Nu e cazul să se admită și alți factori, care depășesc rațiunea ca atare? Și prin aceasta nu se restabilește poziția realistă cu fondul ei substanțial, dincolo de operațiile rațiunii?

Revenind de la aceste observații critice, pe care le-am făcut din cauza actualității problemelor, la partea expozitivă, ar mai fi, cu privire la concepția filosofică a lui Brunschvicg, unele lucruri de spus. În primul rând că raționalismul acestui filosof nu pretinde, ca cel al lui Hegel care era poate mai consecvent –, că noi am putea construi realitatea concretă din simplul joc al conceptelor noastre raționale. Și după Brunschvicg, la spatele corpurilor sensi-

bile nu există decât formule raționale. Însă descoperirea lor nu se poate face decât printr-o îndelungată operație, constând din prelucrarea continuă, din controlul construcțiilor noastre mentale, cu datele experienței. Așadar, filosoful francez ține seama de structura științei pozitive, de oscilațiile, rectificările și înaintările ei progresive, considerând aceasta drept singura cale și singura metodă a cunoștinței valabile.

Caracterul idealist al realității – care s-ar reduce la o împletitură, la o întretăiere de legi imateriale – este o interpretare filosofică, ce nu schimbă cu nimic metoda investigației.

Pânza reprezentărilor noastre intuitive în nici un caz nu poate fi trasă ca o cortină, ci numai desfăcută fir cu fir.

Astfel convingerea idealistă, că lumea exterioară este o proprietate a spiritului și inseparabilă de activitatea lui, Brunschvicg și-o mai întărește și cu o altă considerație importantă: forma elementară a cugetării omenești, afirmă dânsul, nu este noțiunea cristalizată, ci judecata, ca operație vie. Expresie a dinamicii intelectuale și a unității spiritului, judecata, prin copula ei, nu leagă noțiunile din afară, ci din interior. Spiritul nu găsește în fața sa un obiect neatârnat care este o pură abstracție, izolabilă artificial, el nu caută a pătrunde esența unei lumi străine, ci urmărește în dezvoltarea lui dinamică să se înțeleagă pe sine, să-și deslușească fondul său ascuns. Astfel că, în imensa sforțare și operă de cunoaștere a școlilor, spiritul nu se cunoaște decât pe sine însuși, lucru pe care concepția idealistă îl recunoaște și îl subliniază. „Tandis que le réalisme implique une synthèse achevée de la nature prise en soi... l'idéalisme, à l'encontre des formes apparentes du langage, a pour caractère propre de s'attacher à la seule réalité que l'homme puisse affirmer en tant que telle, c'est-a-dire au progrès de sa pensée".

Cunoașterea de sine, după Brunschvicg, nu este o cunoștință imediată, ci cunoașterea spiritului în multiplicitatea

manifestărilor sale succesive. Filosoful francez studiază în opera sa *Le Progrès de la Conscience* vicisitudinile conștiinței intelectuale în desfășurarea ei istorică, și traversând toate concepțiile filosofice în înșirarea lor cronologică – probabil mai încurcată în ansamblul priveliștilor sale decât continuitatea fluidă a cercetării științifice. Brunschvicg năzuiește totuși să arate că ele nu formează un bazar de concepții capricioase și individuale, ci traiectoria unei ascensiuni, care – în pofida diversității sistemelor – se îndreaptă continuu către unitate, către acea unitate ce alcătuiește esența rațiunii și ținta ultimă a dinamismului spiritual. Ca și Hegel – dar cu mai multă circumspecție și mai multă elasticitate –, Brunschvicg desenează o evoluție rațională cu trepte ascendente, dar fără îndrăzneala unei previzibilități perfecte și fără acea cadență regulată, pe care o prezenta triada hegeliană, ceea ce m-a făcut s-o asemăn pe vremuri cu un pas militar de paradă, în timp ce Windelband o comparase – poate fără a da în aceeași măsură imaginea regularității – cu un fastuos spectacol de balet.

În ce am expus până acuma a fost vorba exclusiv de filosofia teoretică. Trebuie să spunem că aceasta nu alcătuiește numai miezul meditațiilor lui Brunschvicg, ci aproape întreaga întindere a lor. Problemele de filosofie practică – etică și teodicee – sunt atinse ocazional, în orice caz au un caracter mai periferic, vegetând oarecum în umbra problemei epistemologice și a idealismului rațional. Ele par un fel de anexe, de consecințe nemijlocite ale teoriei adevărului și ale progreselor cunoașterii.

Întrucât progresul adevărului era determinat de substituirea eului intelectual – cu structură universalistă – aceluia psihologic și individual, se produce de la sine o depășire a subiectivității și a egoismului inițial. Participând la viața adevărurilor universale, omul iese din incinta sa proprie și se unește cu spiritul semenilor săi. Pe de altă parte, degajându-se prin elaborările rațiunii de apăsarea materialității

mecanice, se fortifică în tendința de eliberare din lanțurile pasivității de la origine. De aici vor rezulta sprinteneala inițiativei, munca în comun, ajutorul reciproc și dezinteresarea faptei.

În domeniul religios Brunschvicg nu este numai adversarul ideii unui Dumnezeu fizic și biologic – așa cum îl concepea fabulația mitologică – dar chiar a unui Dumnezeu transcendent. Idealismul lui îi dictează – poate și sub influența lui Spinoza – concepția unui Dumnezeu imanent, un „Deus interior“, spirit pur, prezent în toate și cârmuind din adâncurile lăuntrice atât înfăptuirile rațiunii, cât și revărsarea generoasă a sentimentului de iubire.

Și speculațiile religioase ale acestui filosof merg tot pe făgașul problemei adevărului și al progreselor lui. Câteva spicuiri din opera lui târzie: *La Raison et la Religion* din 1939, sunt în măsură să lumineze poziția concepției sale.

„Progresul reflecției noastre – spune Brunschvicg – descoperă, în propria noastră intimitate, un focar unde inteligența și iubirea se înfățișează în puritatea radicală a luminii lor“... „Noi nu așteptăm salvarea noastră decât de la reflecția rațională, împinsă la acel grad de interiorizare și spiritualitate, unde Dumnezeu și sufletul se întâlnesc“... „Dumnezeu este iubire, dar nu iubit și iubitor în felul oamenilor; el este *ceea ce iubește în noi*, se află la rădăcina puterii noastre de caritate, după cum e și la rădăcina procesului adevărului“. În sfârșit, această precizare caracteristică: „Trebuie schimbat Dumnezeul născocit de «homo faber», făurit de inteligența utilitară, instrument vital, minciună vitală... pentru Dumnezeul omului «sapiens», întrezărit de rațiunea dezinteresată și de la care nu poate coborî nici o umbră peste bucuria de a înțelege și iubi, care să le restrângă speranța ori să le limiteze orizontul“.

Incontestabil, concepția lui Brunschvicg despre Dumnezeu e de o nobilă ținută și impresionantă înălțime, deși un Dumnezeu abstract și *imanent* poate părea cam palid

pentru oamenii cu adânci convingeri religioase. Tot așa după cum și etica sa, coextensivă cu progresele cunoștinței științifice, poate suferi din constatarea că progresele cunoașterii nu au determinat totdeauna ameliorarea omului și ascensiunea sa morală. Desigur că Brunschvicg a avut și el simțământul acestui dualism, precum și al necesității unui gest spiritual autonom (deosebit de progresele științei), pentru întemeierea unei vieți etico-religioase de o treaptă mai înaltă, atunci când spune: „l'impératif catégorique de la pensée religieuse est de choisir, virilement et radicalement, entre son avenir et son passé". Pe urmă mai este de observat firește că paralelismul pe care îl face Brunschvicg nu este între masa cunoștințelor științifice și generozitate, ci între aceasta din urmă și spiritul adevărului, care se combină mai lesne și se mențin amândouă printr-un identic efort. În această privință ar fi interesant și acest citat caracteristic: „La chose nécessaire est de ne pas nous relacher dans l'effort généreux, indivisiblement spéculatif et pratique, qui rapproche l'humanité de l'idée qu'elle s'est formée d'elle-même".

Dacă filosofia practică a intrat mai adânc în preocupările acestui filosof erudit, îndrăgostit de problema adevărului și de critica științei, cu atât mai mult el a rămas străin de problemele actualității, sociale sau politice. Familia Brunschvicg și-a dat contribuția la politica militară a țării sale, prin soția filosofului, care a ajuns chiar ministru al asistenței în guvernul francez din 1936. Filosoful însă a rămas în această împrejurare simplu „prinț consort", absorbit mai departe de ocupațiile sale de profesor și de cercetările specialității. Aflându-mă în anul următor la Paris, a ținut să-mi povestească – și a făcut-o cu umor o întâmplare hazlie, în legătură cu aceste contingențe politice și cu anume consecințe protocolare. Hotărându-se, la Quai d'Orsay, pentru strângerea relațiilor sociale, să se ofere un ceai soțiilor miniștrilor din cabinet, d-na Brunschvicg n-a fost invitată, ea fiind nu soție de ministru, ci chiar ministru. În schimb

însă – și aici a intrat desigur un element de farsă – s-a trimis o invitație filosofului, care, deși nu avea sexul invitatelor, se putea insera în rubrica lor, ținând un ministru în căsătorie.

*

*　　*

A mai rămas, pentru a încheia expunerea de față, să vorbesc de sentimentele filosofului față de țara noastră. Brunschvicg a vizitat România și a fost oaspetele ei o săptămână, în aprilie 1935. Răspunzând unor invitații din partea Universităților din București și Iași, la care s-a asociat și Societatea Română de Filosofie, a ținut conferințe și a făcut comunicări, a participat la o ședință a Academiei Române, unde a fost salutat atât ca membru al Institutului, cât și ca gânditor de reputație europeană. În intervalele libere a căutat să cunoască monumentele și valorile țării, interesându-se de tot ce putea să-i destăinuiască însușirile și silințele poporului nostru. Brunschvicg a rămas încântat de toată atmosfera, în special de ziua de la Iași.

Ca unul care, în ziua aceea, l-am întovărășit mai tot timpul, îmi amintesc precis de amănuntele programului. O lungă cercetare a monumentelor de artă, de la Trei-Ierarhi, până la Mănăstirea Cetățuia, așa de falnic așezată pe înălțimea colinei sale, de unde domină împrejurimea și îmbrățișează revărsarea orașului, ca pe o hartă în relief. Cu puțin înainte de amiază, am trecut în partea opusă a Iașului, la Școala Normală „Vasile Lupu“, unde elevii, în uniforma lor națională, așteptau înșiruiți la intrare, având în frunte fanfara proprie, care, la sosire, a intonat cu suflet Marsilieza. Filosoful era viu mișcat de această primire, având timp să-mi șoptească atâta: „on dirait que je suis le Président de la République“. A urmat apoi o producție a elevilor, foarte bine organizată de directorul școlii, cu dansuri autohtone, pline de frământare și de pitoresc, cărora filosoful le-a găsit o

nuanță păgână, dionisiacă, ducându-l cu mintea la obiceiuri foarte îndepărtate, menținute în păturile populare sub formă de tradiții multiseculare.

Prânzul s-a servit la Școala de Menaj, la o masă restrânsă, între profesori și alte notabilități ale orașului, printre care Generalul-comandant al Corpului de Armată care a cerut la urmă să i se îngăduie și un mic discurs, spunând între altele că strategia se folosește de regulile metodei carteziene, ceea ce nu putea decât să facă plăcere unui filosof francez.

Pe la 6 seara, Aula Universității, inundată de public în toate ungherele, plină într-o măsură în care pot spune că n-am mai văzut-o niciodată, a ascultat cu încordare conferința lui Brunschvicg, magistral prezentată, deși nu în stilul marelui public, ce totuși și-a dat seama de valoarea ei deosebită, alături de cei mai pregătiți s-o prețuiască, aplaudându-l frenetic, la încheiere. E drept că debitul lui Brunschvicg era cam monoton, dar asta pentru că nu voia să complice tratarea severă a problemei cu episoade mai vii sau mai atrăgătoare, lucru de care însă era foarte capabil, ceea ce o dovedeau cuvântările sale ocazionale, unde găsea, mai întotdeauna, o idee ingenioasă, un spirit de bună calitate, o imagine fină și înviorătoare. De o astfel de alocuțiune, rostită, îmi amintesc, la Praga, ascultătorii filosofului au fost realmente mișcați.

În orice caz ziua de la Iași a rămas adânc sădită în sufletul acestui oaspete de elită, pe a cărui fizionomie se zugrăveau mulțumirea, fie prin momente de expansiune, fie prin îngândurări de reverie fericită. Într-unul din aceste momente, punându-i nu știu ce întrebare, mi-a răspuns: „Je suis encore sous le charme“ ... „C'est mon apothéose, avant ma mort“.

La câteva zile după plecarea din țară, o scrisoare pe care mi-a trimis-o din Istanbul e plină de vibrația prelungită a aceleiași încântări: „J'emporte une vision dont chaque trait

demeure enfoncé dans mon coeur; nature et histoire, art et pensée, et par-dessus tout le contact des personnes, tout m-a été reconfortant, et je ne saurais vous dire à quel point".

Doi ani după aceasta (1937) a avut loc, la Paris, marele Congres Descartes, cu participarea a peste cinci sute de filosofi, din toate părțile globului. Brunschvicg era puțin suferind și poate tocmai de aceea rolul său a fost ceva mai stins, mai palid bunăoară decât al bătrânului Maurice Blondel, care, după părerea unora, a fost „le vrai sommet du Congrès", ce e drept, bucurându-se de ovații furtunoase, dar probabil mai mult pentru bătrânețele sale infirme decât pentru valoarea în sine a comunicării sale, ca teză simpatică, însă mai degrabă o clădire de vorbe, fără substanță corespunzătoare.

În preziua închiderii dezbaterilor, Brunschvicg a oferit un dejun acasă la dânsul, cu mai mulți invitați, majoritatea congresiști străini, între care celebrul logician englez Bertrand Russel, o proeminență a gândirii contemporane. Am luat și eu parte la prânzul acesta, având astfel prilejul de a fi martor la o scenă pe care sunt dator să o consemnez. Nu știu cum, la un moment dat, cineva dintre cei de față a pronunțat, cu un accent de înduioșare, cuvintele: „Ungaria mutilată". Ar fi urmat poate să ridic eu mănușa, dacă nu izbucnea îndată Brunschvicg, ceea ce a fost cu mult mai bine. Cu o căldură care l-a încins de la prima frază, filosoful, rostogolindu-și pasionat cuvintele, a spus în esență următoarele:

„Pentru ce să deplângem soarta Ungariei? Cum s-a purtat cu naționalitățile de pe teritoriul ei? Cine n-a auzit prigoana sălbatică și politica de deznaționalizare? Și în definitiv, de ce ar fi mai logic ca în loc de Ungaria mutilată să existe o Românie mutilată? Pentru că asta ar deranja mai puțin deprinderile noastre geografice, fiind mai neobișnuiți cu hotarele actuale ale României, decât cu cele ale Ungariei de altădată? Nu acesta este criteriul. Criteriul este drep-

tatea, și e just ca Transilvania, care e locuită covârșitor de români, să aparțină României, oricâte secole ar fi stat încorporată aiurea."

Nimeni n-a dat nici un răspuns, nici acela care provocase replica, deși alte conversații se opriseră și atenția se generalizase. N-am vrut nici eu să lungesc discuția fără folos și m-am mărginit să trimit peste masă prietenului țării noastre priviri de mulțumire recunoscătoare.

A fost ultima dată când l-am văzut pe Brunschvicg, deși convorbirile noastre prin scrisori – pe care le voi depune curând Academiei – au continuat și mai departe, până la căderea Franței, în 1940. După aceasta nici n-am mai știut pe unde se găsește și contactul s-a pierdut. Vestea morții sale – aflată relativ târziu – m-a îngândurat punându-mi în mișcare un întreg cortegiu de amintiri. Dar la emoția îndelung resimțită, a contribuit cu siguranță și faptul că ultima întipărire în mine a imaginii filosofului, cu fața puțin mai suptă, dar cu albastrul ochilor limpede și luminos, a încorporat și ipostaza, pentru noi atât de simpatică, de apărător convins și curajos al drepturilor noastre naționale.

SPIRITUL FILOSOFIC ÎN COMPARAȚIE CU SPIRITUL ȘTIINȚIFIC*

O expresie îndeobște întâlnită este aceea de *spirit filosofic*. Auzim chiar spunându-se câteodată despre un cercetător că este un bun om de știință, „dar ce păcat că nu are «spirit filosofic»“, înțelegându-se prin aceasta că el nu are orizont în cercetările lui, pantru ca să poată vedea întreg ansamblul preocupărilor sale. Se recunoaște deci că acest

---

* Reproducem sub acest titlu partea principală dintr-un eseu trimis revistei noastre de regretatul profesor Ion Petrovici cu puțin înainte de stingerea sa neașteptată din viață. Eseul purtase inițial titlul *Spiritul filosofic în raport cu alte năzuințe spirituale*, pe care autorul l-a modificat astfel: *Spiritul filosofic în comparație cu spiritul științific și cu cel teologic*. Scopul eseului, așadar, este încercarea de a fixa, prin comparație și delimitare, specificul filosofiei ca formă de activitate spirituală, deosebind-o în primul rând de „spiritul teologic“, de religie, apoi de „spiritul științific“, de știință. Am păstrat, pentru interesul și actualitatea ei teoretică, paralela dintre spiritul filosofic și spiritul științific, îngăduindu-ne să rezumăm celălalt termen de comparație spiritul teologic – în cuvintele de concluzie prin care autorul îi definește particularitățile: „năzuința spre o concepție unitară de ansamblu; folosește metoda revelației; admite creația din nimic; afirmă existența divinității; contactul mistic cu divinitatea; admițând revelația ca metodă, se complace în afirmații cât mai depărtate de raționalitate“. Nota redacției „Revistei de Filosofie“, nr. 5, 1972.

spirit filosofic este util omului de știință, chiar celui care nu are aspirații filosofice, pentru că-i dă sugestii importante.

Spiritul filosofic este un mod de a vedea, este o directivă de înțelegere, o orientare a gândirii, având ca scop permanent o privire de ansamblu asupra întregii existențe. Aceasta implică o detașare a privitorului de problema sau de faptul pe care-l studiază, chiar dacă preocuparea lui se raportează la un obiect limitat. Privindu-l de la distanță, îl privește în larg, adică îl coordonează cu ceea ce este în jurul lui, fapt care îi dă o altă înfățișare decât o privire izolată. Privirea de sus în adânc atrage totodată și o privire dincolo de lumea vizibilă.

Spiritul filosofic este un elan, ca atare el nu încetează niciodată la cel ce-l posedă. Spiritul filosofic se mișcă necontenit, nu are limite, tinde mereu către un ideal. Independent de faptul dacă acest ideal poate fi atins sau nu, el rămâne ca o țintă permanentă spre care se năzuiește.

Privirea de ansamblu oferă însemnate avantaje și chiar exactitate față de examenul minuțios al unui fapt izolat. Un om politic occidental (este vorba de W. Churchill) caracteriza foarte bine aceasta, spunând: „Un examen minuțios este mai apt să falsifice o judecată decât o privire de ansamblu, care sesizează lucrurile cu adevăratele lor proporții".

Examenul minuțios izolează obiectul, pe când privirea de ansamblu îl inserează în întregul din care face parte și fără de care nu i se pot ști proporțiile și valoarea adevărată. Același lucru îl exprimă fiziologul francez Claude Bernard, referindu-se la examinarea diverselor ramuri speciale ale unei activități care face parte dintr-un ansamblu: „Chaque branche spéciale doit être fécondée et animée par l'idée de ce vaste ensemble auquel elle appartient". Fraza aceasta scoate în evidență tendința spontană a spiritului nostru de a privi de la început întregul și mai ales faptul că semnificația justă a fiecărei ramuri de cunoștință nu apare decât privită în acel ansamblu înconjurător, iar această privire compre-

hensivă poate chiar fecunda explorarea fiecărei ramuri în parte.

O privire de ansamblu în spirit filosofic este deci importantă și necesară și la cercetarea științifică limitată, deoarece un fapt singular devine mai luminos și își descoperă semnificații mai adânci când e astfel inserat, lucru relevat și de Hegel. În plus, privirea întregului poate da cercetătorului științific sugestii noi, care să îi îmbogățească materialul de cercetare și verificare. Dacă el nu are acest spirit filosofic, nu poate avea anvergură de om de știință important.

Concepțiile filosofice, fiind concepții de ansamblu, nu numai că au completat cunoștințele științifice ale timpului, dar multe din ele au și inspirat efectiv pe oamenii de știință. Un astfel de exemplu ar fi atomismul lui Democrit. Concepția sa era o concepție de ansamblu și ea a inspirat ulterior teoria atomilor în chimie, fizică etc. Observația științifică modernă a dus mai departe concepția sa prin faptul că, dându-și seama că această explicație nu satisface pe deplin, a descompus mai departe atomul în protoni, electroni etc. Dar ideea unor puncte infinite mici care prin compunere dau naștere unui corp finit e luată din teoria lui Democrit. Știința, bineînțeles, a perfecționat-o și a dus-o mai departe.

Un alt exemplu de concepție filosofică care a inspirat știința naturală ar fi concepția lui Schelling unde este expusă ideea evoluționismului în natură, idee care ulterior a inspirat direct pe unii oameni de știință care n-au așteptat ca teoria evoluționistă să capete o formulă mai științifică cu Lamarck, Darwin etc. Aceasta este și partea meritorie a vechii filosofii grecești, la care a existat convingerea că, atâta timp cât nu cunoști ansamblul, nu poți cunoaște bine amănuntele, că, necunoscând întregul, nu cunoști cu adevărat nici părțile. Filosofii greci începeau prin explicarea universului și abia mai târziu s-au îngrădit la detalii din care au rezultat ulterior specialitățile științifice.

La origine deci, din cunoașterea ansamblului se deducea cunoașterea detaliilor și a aspectelor izolate. Când această deducție, în trecerea timpului, nu a mai fost posibilă datorită diversificării excesive a domeniilor cercetate, a rămas cel puțin necesitatea ca din ideea de ansamblu să se fecundeze și să se inspire orice cercetare parțială. La vechii greci, științele s-au desprins mai târziu de filosofie. Adevărurile limitate ale *științelor* derivau din cele mai generale ale filosofiei, iar verificarea celor *dintâi* se făcea îndeobște prin inserarea armonioasă în țesătura ansamblului, fapt care a rămas și astăzi un criteriu pentru filosofie. Aceasta este lărgirea de orizont pe care o aduce spiritul filosofic.

Spiritul filosofic se mai caracterizează prin *toleranță*. Aceasta provine din conștiința valorii relative a concepțiilor filosofice și din observația că de multe ori un sistem filosofic derivă dintr-un altul diferit, apărând ca o completare și chiar ca o rectificare față de celălalt.

Spiritul filosofic, în dinamismul lui, naște sistemele și uneori le depășește, în căutarea unui sistem comprehensiv și etern pe care îl realizează într-un mod insuficient la un moment dat. Spiritul filosofic se aseamănă cu artistul care, obsedat de un vis, nemulțumit de realizările lui concrete, le depășește mereu pe toate, continuându-și năzuința spre idealul întrupării integrale a visului său.

Mai trebuie însă să facem în prealabil o diferențiere între spiritul filosofic și *doctrina filosofică* (concepția filosofică). O doctrină filosofică, spre deosebire de ceea ce am precizat că este spiritul filosofic, încearcă să explice originea și desfășurarea existenței în aspectele ei generale și în etapele ei progresive; o doctrină filosofică este o sinteză a cunoștințelor vremii referitoare la diversele ei sectoare, făcută cu scopul verificării lor armonioase și al înlănțuirilor pozitive, pornind de la fundamentul presupus al existenței până la suprafața faptelor. Doctrina filosofică reprezintă

întruparea spiritului filosofic nelimitat într-o formă particulară vremelnică.

Doctrinele filosofice sunt diferite, având un coeficient individual. Spiritul filosofic e pururea același, având tendințe identice în capetele tuturor gânditorilor autentici, și se mișcă necontenit.

După Hegel, istoria filosofiei nu este numai istoria diverselor doctrine (concepții), ci și istoria spiritului, care mereu depășește toate limitele, le lărgește și le adâncește. Doctrinele sunt momente de repaus de la care spiritul filosofic pășește mai departe, căutând mereu să le completeze, aspirând să ajungă la o concepție unitară eternă. Spiritul filosofic trebuie să fie dinamic și liber, deoarece altfel n-ar putea depăși doctrinele imobile care rămân în urma timpului.

Doctrina e deci trecătoare, spiritul e permanent, și într-o operă filosofică paginile în care operează spiritul filosofic sunt mai durabile decât acelea în care se închegă o doctrină.

Poate exista un puternic spirit filosofic fără o doctrină sistematică și chiar prea originală, așa precum a fost filosofia franceză din secolul al XVIII-lea, la Voltaire de exemplu, care a avut spirit filosofic fără a avea o doctrină sistematică. Rousseau a avut ceva mai multă originalitate, dar și un puternic spirit filosofic. În special cu acesta, filosofii francezi au preparat acea mișcare revoluționară care, pe lângă elan, putere de atac etc., a avut și înălțime filosofică necontestată. Această înălțime a dărâmat multe prejudecăți și îngustimi de vederi și a lărgit limitele popoarelor până la noțiunea universală de umanitate. Acesta e un caz în care spiritul filosofic a fost așa de puternic și așa de înnoitor față de îngustimile prejudecăților sociale, încât a dus de-a dreptul la aplicații practice considerabile, folosindu-se și de circumstanțele favorabile din acel timp.

Spiritul filosofic este acela care poate surpa argumentele

adversarilor, după cum stă și la baza operei doctrinare pozitive fără să rămână staționar în vreo doctrină sistematică. Uneori se mărginește la câteva precepte și idei, cum am menționat că a fost cazul filosofiei care a declanșat revoluția franceză, având în special spiritul negativ care a distrus prejudecățile și îngustimile tradiționale. În concluzie se mai poate spune că spiritul filosofic zvârle chestiuni și probleme, iar doctrinele le rezolvă.

Între *spiritul filosofic* și *doctrina filosofică* s-ar putea intercala și noțiunea de *speculație filosofică*, adică cercetarea însăși, deși apare strict dependentă de spiritul filosofic, nemijlocit legată de el, aproape confundată cu dânsul.

Epicur și școala epicuree vorbesc despre *plăcerea* care însoțește speculația filosofică, spre deosebire de alte ramuri de cunoștințe. Plăcerea se produce chiar în timpul cercetării, *nu după descoperirea adevărului*, cum se întâmplă la alt gen de cercetări. Asta ar dovedi un lucru: că există o tendință naturală a spiritului nostru de a îmbrățișa ansamblul realității (dovadă că, originar, problema existenței totale a premers celei a cunoașterii amănuntelor). Amănuntele sunt adesea un obstacol care împiedică elanul cercetării, deși explicarea lumii vizibile (cu amănunte inclusiv) rămâne scopul ultim al speculației.

Euclid și Arhimede au fost oamenii de știință cei mai remarcabili din vremea lor, care au dezlipit științele lor speciale din trunchiul filosofiei. Totuși, ei au continuat să sufere influența spiritului filosofic cel puțin în ceea ce privește *metoda* de cercetare. Contemplând splendidul edificiu al geometriei cu admirabilele deducții ce pornesc de la axiome, pentru a ajunge succesiv la teoreme și corolare, putem să spunem că Euclid a realizat, într-un domeniu restrâns, visul pururea rămas nerealizat al filosofilor de a înlănțui cu stringență cunoștințele referitoare la ansamblul existenței, pornind de la principiile cele mai înalte și ajungând până la fenomenele sensibile.

Pe lângă „spiritul filosofic“ ca atare pe care l-am deosebit de doctrina filosofică, se poate vorbi de un *spirit filosofic special al fiecărui filosof în parte*, un „spirit filosofic“ deosebit de doctrina lui. Acest „spirit filosofic“ specific unui filosof anumit, purtând chiar denumirea filosofului (spirit platonician, kantian, hegelian etc.), formează o etapă intermediară între „spiritul filosofic general“ și doctrină. La analiză vedem că această formă intermediară adaugă la caracterele generale ale spiritului filosofic maniera, metoda, directiva specifică unui anumit filosof. De aceea s-a putut spune de către un fanatic adept al lui Platon că eficacitatea uluitoare a filosofiei platonice asupra veacurilor următoare s-ar fi datorat, mai mult decât operelor sale, „spiritului platonician“, care a depășit, ca formă propulsivă, opera însăși.

Ar fi cazul, ca o completare a acestei introduceri, să arătăm și însemnătatea pe care o are istoria sistemelor filosofice, care reprezintă, de fapt, o privire generală asupra evoluției gândirii și a scopului ei, căci istoria filosofiei aduce și ea contribuții la problema tratată de noi până acuma, aceea a spiritului filosofic, a concepțiilor filosofice, a doctrinelor filosofice, gândirea filosofică alcătuind din antichitate până astăzi ființarea unui curs unic, care înaintează, se dezvoltă, dar păstrând și elemente neschimbate.

Ceea ce interesează la istoria filosofiei nu este atât desfășurarea istorică, ci unele explicații filosofice valabile și în prezentul nostru actual. De aceea trebuie arătat la fiecare sistem în parte ce poate fi utilizabil astăzi pe lângă ceea ce nu mai rezistă față de cunoștințele actuale. Această operație e cu atât mai importantă, cu cât în marile sisteme sunt și idei cu caracter permanent, întrevederi geniale care pot servi și acum la înțelegerea filosofică a lucrurilor. Desigur, cu cât sistemele sunt mai vechi, cu atât ele par mai anacronice și găsim la unele din ele naivități științifice ale unor concepții vechi, dat fiind că ele nu puteau depăși în întregime starea cunoștințelor din vremea lor. Pe lângă aceasta însă

sunt idei filosofice care au rămas valabile și astăzi, fiindcă ele au fost stabilite pe cale speculativă, nefiind influențate de evoluția științei, ci au folosit un minim de cunoștințe concrete din acea epocă.

O chestiune necesară este să se studieze punerea în legătură și explicarea genetică, fie și parțială, a sistemelor din condițiile sociale ale epocii respective. O altă modalitate este să se prezinte valoarea sistemelor prin eficacitatea lor practică, prin influența exercitată asupra altor capete cugetătoare în decursul timpului.

Au fost filosofi care au mers mai departe; ei au crezut nu numai că pot înrâuri gândirea altor cugetători, dar că pot să rămână pe veșnicie ultimul cuvânt (*ne varietur*) al gândirii umane, cum a fost mai presus de toate Hegel. Nici unul însă n-a putut, în realitate, stăvili pentru vecie evoluția cugetării.

Eficacitatea unui sistem nu constă în a deveni o formulă eternă și permanentă (aparent, acesta ar fi scopul suprem al speculației), ci să genereze alte și noi sisteme înnoite, solicitate de progresul continuu al cunoștințelor. Această perfecționare continuă a gândirii ne permite să ne apropiem treptat, evolutiv, de adevărul absolut, care nu poate fi cuprins dintr-o dată de mintea omenească limitată. Și am vrea să arătăm modul cum se folosesc din istoria filosofiei, chiar și în actualitate, vechile concepții, vechile sisteme filosofice.

Sistemele filosofice vechi, chiar dacă s-au bucurat la un moment dat de o ferventă prețuire, cu timpul, prin evoluția gândirii care reclamă alte forme de sinteză, au devenit mai delăsate și au început să semene cu acele construcții arhitectonice pe care nu le mai repară nimeni și încep să se năruie, atrăgând în părăsirea și în singurătatea lor nelocuită bufnițele, corbii, șopârlele etc. Totuși, din aceste vechi sisteme, în parte ruinate, filosofii noi mai împrumută elemente și materiale cu care își construiesc alte sisteme, asemănându-se în aceasta cu aceia care din vechi clădiri arhi-

tectonice ruinate au ridicat multe pietre pentru a le utiliza în noi clădiri. Cu o deosebire însă, prin deposedarea continuă a acestor edificii arhitectonice părăsite de o parte din piatra lor, s-a contribuit la agravarea ruinării lor și la distrugerea lor completă. Se știe ce au pățit templele antice când reprezentanții creștinismului, pentru a-și construi bisericile noului cult, le-au dărâmat treptat pe cele dintâi, nimicindu-le, pentru a le folosi materialul.

Sistemele filosofice fiind de o natură ideală, chiar dacă sunt abandonate și folosite în alte construcții, luându-li-se o parte din materialul lor, ele nu sunt prin asta distruse, ci *ajutate* să se mențină mai departe, mărindu-li-se soliditatea și splendoarea chiar dacă sistemul ca atare nu mai este considerat ca valabil în întregimea lui și e oarecum părăsit, în sensul că nimeni nu se mai ocupă să-l întrețină așa precum a fost odinioară.

*

*　　*

Vom face acum *comparația între spiritul filosofic și spiritul științific*. Încă din introducere s-au făcut vizibile unele asemănări, diferențieri și influențe reciproce între filosofie și știință. Rămâne acum să dezvoltăm aceste idei semnalate chiar de la început.

Între spiritul filosofic și cel științific există *o primă asemănare esențială*: se lucrează și de o parte și de alta cu mijloacele naturale ale inteligenței noastre, pe când religia lucrează cu revelația supranaturală.

Principala trăsătură a spiritului științific este că în știință se urmărește întotdeauna verificarea teoriei cu faptele. Pe când la filosofie se pot face verificări cu totul parțiale, rămânând exigența ca doctrina sau *concepția filosofică să nu contrazică faptele*, la știință faptele chiar trebuie *să confirme* teoria. O teorie care nu e *confirmată* de fapte în știință

nu este considerată o teorie valabilă. În filosofie este important ca teoria să nu fie *contrazisă* de fapte. Filosofii aduc exemplificări, care sunt și ele confirmări, dar acestea nu au un caracter atât de stringent ca în știință, încât să se poată vorbi de o verificare a teoriei.

Prin urmare, la știință confirmarea teoriei prin fapte dă teoriei o certitudine pe care doctrina filosofică nu o poate atinge. La știință se consideră că avem de-a face de regulă cu certitudini, iar dacă și în știință teorii crezute sigure până la un moment dat sunt înlocuite cu altele mai noi, aceasta se datorește situației că la un moment dat se constată fapte care nu mai coincid cu teoria, și atunci ea este lărgită ca să coincidă cu totalitatea faptelor experienței.

O deosebire importantă între știință și filosofie este aceea că pe când *obiectul* celei dintâi este *definit*, mărginindu-se la categorii limitate de fenomene, al acesteia din urmă este *indefinit*, extinzându-se la totalitatea existenței. De aici rezultă că adevărurile filosofice nu pot dobândi nici precizia, nici siguranța celor științifice, dar îmbrățișează un domeniu mai vast decât acesta.

O diferențiere importantă între cele două discipline mai poate fi faptul că, pe când știința se înnoiește fără încetare, filosofia revine neîncetat la problemele ei proprii despre existență, viață, moarte etc., continuând să anticipeze asupra științei, bineînțeles fără să poată prevedea descoperirile ulterioare, dar dând indicații și sugestii în această direcție.

Au existat unii oameni de știință care au fost și filosofi. Un astfel de exemplu este Pascal, deși el încearcă la un moment dat să demonetizeze filosofia, punând în primul rând preț pe sentiment, pe glasul inimii. Nici Pascal însă nu aruncă de tot filosofia rațională la coș, ci se servește – chiar acolo unde socotește inima suverană tot de elemente raționale. Noi însă facem remarca că mai presus de orice reflecțiile care duc la deprecierea rațiunii și la scepticism sunt ele însăși de natură critică-filosofică, iar scepticismul

este și el o atitudine filosofică. Pascal e prețuit și ca om de știință, și ca stilist, dar mai presus de toate el contează în istoria filosofiei.

Ceea ce mai deosebește *esențial* filosofia de știință, pe lângă caracterul unei concepții de ansamblu, determinat mai ales de unitatea viziunii, este punctul de vedere *critic*. Știința își poate îndeplini scopurile ei fără să facă critica bazelor și a metodelor, folosindu-le instinctiv. N-are nevoie să ajungă până la necondiționatul absolut, ci se mulțumește cu unul relativ, suficient pentru nevoile practice din care a izvorât și pe care le servește. Greșeala frecventă a oamenilor de știință e că promovează în mod dogmatic un necondiționat relativ într-un absolut.

Rămâne de adăugat că spiritul și opera critică, obligatorii pentru filosofie, pot să slujească și descoperirilor științifice.

O diferență care se mai poate face între știință și filosofie privește *criteriul adevărului*. A avea spirit filosofic înseamnă la un om de știință a completa acordul dintre fapte și idei cu al ideilor între ele, într-o viziune de ansamblu.

Știința și filosofia urmăresc deopotrivă stabilirea adevărului și înlăturarea erorii. Știința ridică și dânsa numeroase văluri în cunoașterea naturii, dar se oprește dogmatic la unele din ele: la acelea care ne fac să credem realitatea ultimă a unor corpuri exterioare substanțiale și individuale, ceea ce nu corespunde totuși cu existența adevărată, explicată până la ultimul fundament.

Filosofia merge însă mai departe, denunțând toate aparențele și ajungând până la substratul ascuns al lucrurilor. De fapt speculația filosofică a început de la ansamblu la parte, de la absolut la relativ, așa că am putea spune că succesiv s-a mers printr-o îngustare a ambițiilor de la înlăturarea bruscă a tuturor vălurilor naturii, la înlăturarea lor treptată. Aceasta mai ales când s-a văzut că ideea dezvăluirii totale a secretelor (tainelor naturii) nu este posibilă și deci nici

chiar filosofia nu trebuie să mai tindă la sesizarea adevărului absolut.

Şi, totuşi, mintea noastră ne împinge neîncetat către o cunoştinţă filosofică care se află deasupra celei ştiinţifice, şi aceasta nu numai în larg, dar şi în adânc, spre ultimul fundament.

Fiecare ştiinţă în parte trimite la filosofie, prin aceea că dă impulsuri spre absolut (spre profunzimi şi spre critica metodelor), dar impulsiunea spre filosofie o dau şi corelaţiile dintre ştiinţe, care ne indică nevoia unificării totale, ceea ce ar cădea iarăşi în sarcina filosofiei.

De aici rămâne valabilă, sub formă de încoronare a cunoştinţelor ştiinţifice, tendinţa spiritului filosofic de a completa inducţia cu deducţia, adică, după ce ai plecat de la fapte particulare şi te ridici la principii universale în mod inductiv, te cobori înapoi în mod deductiv, de la principii la fapte. O cunoştinţă ştiinţifică, oricât ar fi de verificată prin concordanţa ei cu faptele, rămâne cu un substrat obscur mai departe şi de aici necesitatea de a i se completa concluziile cu o viziune a întregului spirit filosofic.

Chiar acei oameni de ştiinţă care consideră rolul filosofiei ca terminat după separarea succesivă a ştiinţelor pozitive, aşa-numitul pozitivism, nu neagă prezenţa continuă a spiritului filosofic socotit ca o tendinţă spre fundamente, dar care s-ar exercita în sânul ştiinţelor pozitive şi numai acolo. Este evident că spiritul filosofic se exercită şi în sânul ştiinţelor pozitive, fiind şi acolo necesar, dar totodată el împinge la sinteza filosofică.

La origine, spiritul filosofic se exercita simultan cu doctrina filosofică; ulterior el se separă de doctrină, operând şi în cadrul ştiinţelor speciale, dar în orice caz depăşindu-le şi împingând la sinteza filosofică cu concursul rezultatelor pozitive.

Sectoarele diverselor ştiinţe nu sunt izolate şi apar înglobate în natură, în ansamblul naturii concrete. Din această

cauză, uneori omul de știință simte nevoia să extindă pur și simplu cunoștințele și legile sectorului studiat de el asupra întregului univers; aceasta este o extindere greșită și o generalizare greșită, care nesocotește diversitatea enormă a fenomenelor universului. Alții caută, dimpotrivă, să-și completeze cunoștința specialității cu alte cunoștințe științifice care se găsesc dincolo de hotarele specialității lor, dar care prezintă corelații cu domeniul studiat de el. În orice caz, privirea de ansamblu este nu numai o completare dar și o inspirație pentru specialiști.

Pentru a se vedea în chip mai concret necesitatea de a completa cunoștințele parțiale prin cunoștința întregului, ne îngăduim să reproducem o comparație ingenioasă a unui gânditor american, foarte sugestivă cu toată nota ei de exagerație pitorească. În orice caz, în chip foarte amuzant ni se arată cât de tare ne putem înșela când izolăm detaliile din întregul din care fac parte.

Gânditorul american istorisește cum cinci orbi se întâlnesc în drumul lor cu un elefant și, în lipsa simțului vederii, iau contact cu acesta prin simțul tactil. Unul, întâlnind trompa elefantului, consideră că are de-a face cu un șarpe; altul, întâlnind piciorul acestuia, îl consideră un trunchi de copac; altul, se reazemă de trupul elefantului crezând că are de-a face cu un zid; altul simte coada acestuia și crede că are de-a face cu o funie; în sfârșit, ultimul întâlnește colții elefantului și crede că are de-a face cu două săbii. Se reliefează aici, printre altele, și inferioritatea simțului tactil, un simț limitat față de simțul vederii, care, exercitat la distanță, îmbrățișează ansamblul, așa că nu se înșală în mod așa de grosolan asupra naturii detaliilor percepute izolat ca simțul pipăitului (tactil). Simțul vederii este cel mai filosofic dintre simțuri și poate exprima simbolic valoarea spiritului filosofic, grație căruia înțelegem adevărata natură a amănuntelor limitate.

O altă deosebire între știință și filosofie este aceea că

istoria filosofiei este o disciplină indispensabilă studiului filosofic, pe când studiul oricât de temeinic al unei științe pozitive nu reclamă numaidecât cunoașterea istoriei sale. Istoricul vechilor teorii abandonate interesează mai puțin în știință, fiindcă ele sau au fost înlăturate complet, sau ce a fost valabil din ele a fost înglobat în noile teorii. Nu același lucru este cu filosofia; un sistem mai nou nu se poate spune că a înlăturat complet pe unul mai vechi, dovadă vitalitatea de care dau dovadă un Platon, Kant etc., care, deși cronologicește sunt mai vechi decât alți cugetători, sunt încă foarte apreciați și astăzi. Există o singură știință, dar nu există o singură filosofie, ci un șirag de filosofii.

Pozitiviștii au făcut distincție între *le pourquoi* și *le comment*, unul referindu-se la problemele adevărurilor filosofice ale existenței, celălalt la modalitatea prin care se acționează în natură. Auguste Comte, care era contra metafizicii, a spus că mintea omenească trebuie să renunțe la întrebarea *pourquoi*? la care răspunde metafizica și să se mărginească la *le comment*, pe care-l studiază și-l fixează știința pozitivă.

Științele, cu toate imensele avantaje pe care le procură omenirii, au totuși limite nesatisfăcătoare pentru exigențele spiritului omenesc:

1) pentru faptul că se mărginesc la un sector limitat al existenței;

2) pentru că se limitează și în adânc, mărginindu-se să stabilească legi de succesiune și de simultaneitate fără a coborî în străfundul existenței și a epuiza explicația ultimă a lucrurilor. Filosofia își ia asupră-și acest oficiu, urmărind o icoană de ansamblu derivabilă dintr-un singur principiu. Ea se ocupă de *le pourquoi*.

Insuficiența filosofiei este alta: de multe ori ea stabilește (ipotetic, firește) *le pourquoi* al existenței, explicând ansamblul printr-o finalitate oarecare, însă, din nefericire, nu stabilește și *le comment*, ceea ce ar constitui o explicare

perfectă. Un astfel de exemplu este filosoful Fichte, care, plecând de la „eul absolut“, derivă în mod finalist creația existenței prin deducția principalelor ei înfățișări, dar nu explică *le comment*, adică nu sesizăm la el modul, mecanismul concret prin care se creează diferitele etape ale existenței. Este numai o deducere exterioară care nu satisface.

S-a arătat anterior cum filosofia vrea să-și dobândească asupra fenomenelor studiate o privire de ansamblu unitară. Nu lipsește nici la știință tendința către unitate, dar ea se exercită în limitele sectorului pe care îl explorează fiecare știință în parte.

Unitatea este o idee directivă a spiritului nostru. Ei îi corespunde și o unitate în natură, dar aceasta, deși ne atrage, nu ne este accesibilă integral din cauza caracterului limitat al spiritului nostru. Spiritul filosofic ne lămurește această situație, ne avertizează de caracterul imperfect al cunoștinței noastre, dar ne obligă totuși să ne lăsăm dirijați de această idee de unitate pentru a ajunge la cunoștințe cât mai cuprinzătoare. Nu este nici un motiv să credem că acestei exigențe mintale a noastră nu-i corespunde și o unitate obiectivă existentă în natură, independentă de cunoașterea noastră, chiar dacă lumea obiectivă pe plan empiric nu oferă decât imaginea unei multiplicități fără unitate palpabilă.

Necesităților apriorice le pot corespunde perfect similare legături obiective în exterior, în natură, întrucât spiritul nostru nu este un stat în stat, ci face și el parte din aceeași realitate pe care o sesizăm în jurul nostru, astfel că e natural ca în mecanismul său lăuntric să cuprindă legi paralele cu cele ale naturii exterioare. De altfel, faptul că multiplicitatea externă se lasă într-o bună măsură unificată de regulile spiritului nostru nu este oare un semn al acestei corespondențe?

Noi credem în diferența relativă a categoriilor noastre subiective față de lumea obiectivă, întrucât spiritul nostru reprezintă sforțarea și veleitatea unei mici părticele din lume

de a cuprinde totalitatea existenței. E natural atunci ca această oglindă măruntă a spiritului nostru (deși face parte din întregul existenței) să aibă o modalitate de cunoaștere oarecum redusă, diminuată, care constituie nu o exprimare adecvată a adevărului, ci numai *o versiune* umană a adevărului absolut.

Deci nu ceva complet străin, ci numai o eterogenitate relativă, *înrudită* totuși cu formele (sau categoriile) structurii adevărului obiectiv, independent de cunoașterea noastră. Așa, de pildă, ideea de infinit o concepem, dar nu ne-o putem reprezenta, precum nu ne putem închipui nici unitatea acestui infinit. Unificarea cunoașterii limitate e mult mai ușor imaginabilă decât a uneia nelimitate. Totuși, acel infinit care există aievea poate avea și el unitatea lui, pe care nu o putem sesiza ca atare, dar care e ceva totuși paralel cu râvna spre unitate a spiritului nostru.

Trebuie făcută observația că există o tendință oarecum contradictorie între dorința de reducere riguroasă la unitate, care e o exigență a spiritului filosofic, și privirea largă a tuturor sectoarelor existenței, adică lărgirea orizontului pe care filosofia vrea să-l dobândească în plus față de știință. De cele mai multe ori, în filosofie, reducerea la un principiu unic se leagă și de o îngustare, care, implicit, neglijează o mulțime de alte fațete ale existenței.

Numai unificarea sau, cel puțin, coordonarea fenomenelor poate satisface spiritul filosofic. Mici sonde cufundate în adânc, ca autorii de aforisme, pot produce scânteieri interesante, nu însă vâlvătaia care să ilumineze orizonturile și să-și destăinuiască misterele existenței măcar în parte. Coborârea în esența ultimă a fenomenelor e totodată și drumul către unitate.

S-a pretins că eul nostru este un exemplu empiric în care se contopesc unitatea cu multiplicitatea. Atât numai că acest exemplu în care sesizăm pe viu această contopire apare la analiză ca înăbușit de mister în ceea ce privește explica-

rea diversității eului, datorită acțiunii diversității din afară. Totuși, această intuiție lăuntrică în care eul menține unitatea facultăților sale (în mijlocul diversității din afară), poate sluji ca o indicație firește incompletă, de ceea ce ar fi unitatea supremă în raport cu suprafața concretă.

O problemă tot atât de importantă, care caracterizează atât spiritul filosofic, cât și – într-o măsură – pe cel științific, este și aceea a *continuității*. Filosofia unifică rezultatele științelor, iar când această tendință către unitate devine neputincioasă față de diversitatea enormă a fenomenelor concrete, atunci, ca un surogat al ideii de unitate, apare ideea de continuitate, care menține discontinuitatea pe planul fenomenelor concrete, însă le leagă succesiv prin tranziții infinitezimale. Ca exemplu putem da teoria lui Darwin, care privește diversitatea speţelor biologice existente în natură ca având o continuitate latentă, deși aparența discontinuității în afară se menține.

Din cauza complexității lumii reale care-și încalecă cauzele, nu poate fi vorba în realitatea concretă de un fir de continuitate perfectă. Postulatul continuității rămâne valabil ca o direcție generală, ca un principiu de orientare chiar dacă în experiența concretă continuitatea nu poate fi decât relativă. Firul continuității stăruiește totuși ca un profil general și ca o normă călăuzitoare.

Încheiem considerentele asupra unității și continuității subliniind că examinarea acestor două principii ar face parte din mijloacele naturale ale spiritului nostru, a căror folosire exclusivă deosebește și filosofia și știința de teologie.

Problema unității și a continuității sunt strâns legate de problema *finalității*.

Marile progrese în domeniul științelor, de exemplu al fizicii, s-au făcut renunțându-se la amestecul finalității și stabilindu-se legi pur mecanice (Galilei). Dar aceste legi admirabile pentru folosul lor practic au implicat o abstragere a suprafeței lucrurilor față de adâncul lor, lăsat momentan

la o parte. Că aceste legi mecanice, extrem de utile, n-au însemnat decât o primă expresie a adevărului o dovedesc progresele actuale ale fizicii, care au descoperit adâncuri uluitoare ale materiei. Când știința însăși afirmă existența acestor tărâmuri diferite de legile mecanice de la suprafață, care rămân mai departe în ființă pentru anumite *scopuri practice*, de ce s-ar interzice filosofiei – pe baza unor *exigențe* critice – să completeze vizibilul cu ipoteza asupra nevăzutului? Nici știința nu e mulțumită să stea la suprafață, ci caută să meargă în adânc.

O *diferență esențială* între filosofie și științele speciale decurge, printre multe altele, din faptul că filosofia poate întemeia reguli morale, pe când științele pozitive nu. Această deosebire provine de acolo că științele operează numai cu rațiunea și cu observarea empirică. Or, regulile morale nu se pot baza numai pe intelect și pe observare empirică; ele au trebuință de intrarea în scenă a sentimentului.

Filosofia, ocupându-se cu totalitatea existenței, se servește fără să vrea de un intelect intuitiv, asociat cu un sentiment entuziast. De aceea filosofia, oricât ar pretinde că explorează numai cu intelectul, oferă o bază mult mai largă și mai proprie pentru întemeierea normelor morale.

MAI MULTĂ FILOSOFIE!*
CONSIDERAȚII ÎN LEGĂTURĂ CU SITUAȚIA CULTURII NOASTRE

Asistam deunăzi la o bună lucrare de teatru: *Duelul* lui H. Lavedan. Nu era numai conflictul a două persoane, ci apriga luptă a două concepții. De o parte omul de știință pozitivă care nu recunoaște nimica mai presus de materie și nu admite să se contrarieze impulsiunile ei. Pe de altă parte, reprezentantul religiei, pentru care materia nu e totul și înțelege s-o înfrâneze, sprijinit pe norme superioare. Între acești doi antagoniști mai era însă și o altă deosebire: pe când cel dintâi nu șovăiește o clipă în punctul său de vedere, celălalt are momente de oscilație și sfârșește prin a-și atenua transigența într-o concesiune. Lucrul e foarte natural. Concepția celui dintâi este mult mai comodă și pentru aceasta mai ușor de menținut. Pentru el realitatea este ceea ce se vede și nimic mai mult. Orientarea în viață îi este limpede dată de natura lumii văzute și de îndemnurile ei. Celălalt completează lumea sensibilă cu elemente nevăzute și caută să încovoaie îndemnuri puternice și clare, cu porunci abia deslușite care-i sosesc din inaccesibile depărtări. Nu e de mirare ca pasul acestuia să alunece mai lesne, lipsit de scoarța solidă pe care calcă cel dintâi. Căci e greu să te menții în atitudini divine când n-ai esența eterică a unui Dumnezeu. Și nu oricine poate să se scufunde pe podul

* Apărut pentru prima dată în *Sburătorul* din 24 ianuarie 1920. Reprodus după *Pagini filosofice*, Alcalay & Co., Calafeteanu, f. d., p. 3-13.

curcubeului de raze, pe care îl treceau, ca pe o punte materială, oaspeții mitologicei Walhale!

Neapărat că nesocotirea completă a făpturii noastre fizice este o absurditate. Creștinismul, oricâtă dușmănie va fi arătat materiei, în primele lui începuturi, a trebuit să se-nmlădie mai apoi. Așa a putut deveni o religie pentru oamenii care voiau să se bucure de viață și nu numai a celor câțiva nahoreți, care fugeau în pustiuri și se flagelau, deși n-au ajuns să scape niciodată de obsedarea unor icoane de voluptate și de desfătări. Totuși – oricât am fi de largi în acea privință – trebuie să spunem pe de altă parte că materialismul, care dărâmă altarele și stinge smirna, care așterne peste zugrăveala închipuirilor noastre un cenușiu tern și monoton, materialismul care suprimă orice altă muzică decât ciocăneala reciprocă a miliardelor de atomi, materialismul acesta care ne lasă de capul nostru într-o lume lăsată de capul legilor ei nu este o concepție care să-nalțe sufletele și să-ndrume pe cele mai bune căi.

Și totuși școala noastră este o fabrică de materialiști. Învățământul religios, menit să întrețină năzuințele ideale, e totdeauna învins de către științele pozitive, care – cu ajutorul programelor de școală – împing la materialism și ateism.

Nu vorbesc de învățământul primar. Aici cunoștințele științifice sunt din cale-afară puține ca să zdruncine clădirea lecțiilor de religie. Cine nu învață mai mult decât școala primară rămâne de obicei cu credință religioasă, dar cu prea puțină știință ca să-l putem invidia. Căci idealul firește nu este și nu poate să fie să-ți păstrezi înălțimile sufletului cu ajutorul ignoranței.

Nu tot așa stă lucrul cu școala secundară – școala aceasta importantă, care e menită să dea fiecăruia o icoană integrală despre lume și viață, mai înainte de a porni pe căile specializării. În cursul secundar religia și știința intră în luptă deschisă și, ca regulă aproape generală, cea dintâi e doborâtă.

Științele vin cu metode sigure, cu demonstrații strânse, cu experiențe concludente. Ce poate să facă religia, cu apelurile ei la minuni, cu balastul ei de legende, cu „crede și nu cerceta"? Elevul nu poate să ezite între învățăturile religioase și cunoștințele științifice, când ele par în dezacord. Și fără o privire *filosofică* a rezultatelor științelor pozitive, care să le fixeze la justa valoare, acestea se arată în vădită opoziție cu învățătura religioasă, părând a converge toate spre concepția materialismului ateu.

Rezultatul, un enorm procent de materialiști printre absolvenții de licee. Și cum nu toți vin la facultatea de filosofie, unde au șansa să li se arate netemeinicia acestei concepții, cei mai mulți rămân pentru toată viața cu această doctrină tristă și pustiitoare și mai presus de toate neadevărată.

Corectivul acestei situații nu l-ar putea da în prima linie nici profesorii de științe, nici acela de religie. Celor dintâi nu le putem pretinde să facă și filosofia științei lor respective, și poate ar fi chiar mai rău dacă ar face-o, întrucât cei mai mulți, crescând, printr-o optică explicabilă, importanța specialității lor și ridicând-o la rang mai mare decât se cuvine, devin adesea și dânșii adepții unui materialism îngust și intransigent. Care fizician sau chimist nu e înclinat să considere elementele și legile specialității sale drept expresia *ultimă* a realității? Care naturalist nu este victima unei iluzii analoge?

Să-i lăsăm mai bine să-și vadă de treaba lor, unde pot aduce reale foloase!

La rândul său profesorul de religie – deși în fond nu are multă dreptate – nu poate susține singur lupta. Mai întâi el apare ca parte interesată, cu argumente „pro domo". Pe urmă e nevoit să se sprijine prea mult pe tradiție și pe texte „sacre", ceea ce îl pune în inferioritate față de oamenii de știință. Apoi e reprezentantul unui mod de a vedea care n-a dus casă bună cu libera cugetare, iar atunci când dă la o parte „revelația" și vrea să dovedească științificește, atuncea

pentru ce n-am spune-o? – trântește alături de argumente bune și destule argumente puerile, cam aceasta fiind mentalitatea teologică ori cum o fi, mai mult să fie!

Oarecare ajutor împotriva năvalei materialismului poate primi profesorul de religie de la colegii care predau științele morale (istoria și literatura) – dar sprijinul e slab și indirect. Restabilirea situației în favoarea sa și în favoarea adevărului, conducerea tuturor cunoștințelor și ierarhizarea lor, așa ca fiecare să-și aibă locul și rolul care i se cuvine – aceasta rămâne sarcina și misiunea altui profesor, a celui de filosofie. Format într-o atmosferă în care libertatea cugetării e absolut nestânjenită, cunoscător al metodelor științifice și prețuitor al rezultatelor științei fără a fi prizonierul lor, profesorul de filosofie, pregătit totodată să judece *valoarea* tuturor cunoștințelor și *limitele* în care ele sunt adevărate, este singurul chemat și în măsură să săvârșească opera de conciliere a antitezelor, de retragere a pretențiilor nejustificate și de unificare a ideilor, punând la dispoziția elevilor, uluiți de atâtea materii disparate și otrăviți de orgoliul unora din ele, o icoană cât mai coerentă și mai cuprinzătoare a realității totale, amuletă sacră pentru viață și semn de cultură adevărată.

La o atare operă pot contribui desigur, și încă cu puteri mai însemnate, profesorii care predau filosofia în învățământul universitar. Dar la Universitate tinerii vin pentru specializare și trebuie să te pui în ipoteza că sunt unii care nu calcă, nici de curiozitate, pe la cursurile de filosofie. Și nu te poți bizui să ai întotdeauna un Titu Maiorescu, pentru ascultarea căruia oamenii își lăsau câteodată interesele cele mai urgente. Ar rămâne atuncea toată greutatea sarcinii pe umerii „filosofului“ de la liceu, pe care, o spunem încă o dată și oricât respect am avea pentru biserica țării, profesorul de religie, cu toată identitatea sa de năzuință, nu-l poate înlocui.

Dar pentru aceasta învățământul filosofic în licee ar tre-

bui să fie cu totul altul decât ceea ce este. Cu organizarea și programele actuale – monumentul de necompetență și de nediscernământ – nu putem aștepta nimica, cel puțin în acea ordine de idei. Pentru filosofie sunt în prezent destinate o batjocură de ore, la finele liceului, la botul locomotivei universitare. Dar asta n-ar fi încă nimica! Ceea ce e mai grav e că învățământul filosofic se mărginește la două materii – desigur importante – dar care nu sunt ele chemate să îndeplinească opera aceea culturală, pe care s-o numim pe fața ei negativă: combaterea materialismului ateu. De o parte avem *logica*, o disciplină prin firea ei *neutră*, care nu se amestecă și nu preferă nici o doctrină în dauna alteia; pe de altă parte *psihologia*, care, avându-și domeniul ei privat, nu poate face ea oficiul public al armonizării tuturor științelor dintr-un punct de vedere superior. Pe urmă, psihologia științifică, slujindu-se de metoda științelor naturale, împrumutând chiar aparatele lor și condiționând – în explicațiile ei – fenomenele sufletului de acela ale sistemului nervos – psihologia aceasta, nesusținută de alte discipline filosofice, poate contribui și dânsa tot la materialism.

Ceea ce trebuie să se predea neapărat pe lângă aceste două materii, care pot rămâne, este acea serie de considerații care alcătuiesc oarecum inima filosofiei și care sunt pe de o parte *o teorie a cunoștinței* și pe de alta *o teorie a existenței*. Fără a se intra în dezvoltări prea întinse, care nu-și au locul decât la specializare, se pot da totuși elevilor indicații suficiente *despre limitele cunoștinței noastre, relativitatea științelor, caracterul derivat al materiei – toate acestea stabilite cu criterii logice și procedee raționale*. Li se poate arăta că strictul determinism științific se poate concilia cu un principiu superior metafizic, putându-se îngădui totodată religiei să și-l reprezinte în forme simbolice. Toate științele vor fi înfățișate drept ceea ce sunt: opere *umane*, minunate ajutoare în lumea înconjurătoare, cârje ale slăbiciunii noastre, pe care să nu cădem în greșeala de a le agita

în aer, amenințând tăriile albastre sau lăsându-le drept baghete magice cu care să creăm lumea încă o dată.

Pe aceste baze filosofice, care trebuie trainic sădite, se poate înfățișa acea icoană despre lume, cât mai unitară, cât mai adâncă și cât mai adevărată...

Regenerarea învățământului secundar – a cărui menire am schițat-o – n-o poate face decât reorganizarea și lărgirea învățământului filosofic. Aici este centrul de refacere și de cristalizare – nici în învățământul științific, care constituie o simplă latură a vieții, și nici în cel religios, care și el rămâne numai un mădular al sintezei integrale...

Orice alte reforme sunt numai leacuri empirice sau, și mai rău, cârpeli.

Aceasta va trebui s-o înțeleagă ministrul care își va lua sarcina reformei, ministrul căruia i se va da răgaz să se așeze în scaun, iar nu să străbată în fugă – așa cum se petrece de la o vreme – cabinetul ministerial, ținând cu o mână pe predecesor și cu alta pe urmaș, ca la o monstră figură de cotilion, sub ochii holbați ai ușierilor, singurii care reprezintă astăzi statornicia și continuitatea...

O CONVORBIRE ASUPRA FILOSOFIEI*
(Acordată unui colaborator al revistei „Cuvântul liber"[1] și apărută în această revistă la 16 noiembrie 1920)

– *Care este nivelul actual al studiului filosofiei în Universitățile noastre? Suferit-au programele adaptări la noile cercetări filosofice?*

– La Universitățile noastre învățământul filosofic este în curs de prefacere. Zic că este fiindcă *trebuie să fie*, și pentru că sunt lucruri ce nu mai pot întârzia. Până acum filosofia era socotită la noi mai mult ca un *gen literar*. Cu toate că se știa foarte bine că filosofia este o sinteză a științelor, în orice caz că nu se poate elabora o filosofie temeinică decât cu ajutorul științelor pozitive, nu era nici o legătură serioasă între învățământul filosofic și cel științific. Această despărțire își are desigur explicațiile ei. La noi preocupările și cercetarea filosofică n-au izvorât în mod natural dintr-o mișcare științifică – cum s-a întâmplat în alte părți. Noi am introdus pur și simplu, în învățământul nostru, discipline intelectuale de aiurea, așa cum le-am găsit constituite, pierzându-le uneori din vedere și geneza și raporturile. Și astfel, în distribuirea lor, le-am îndepărtat câteodată de izvorul viu care le alimentează. Pot să-ți spun că tot atât cât păgubește învățământul filosofic din lipsa de contact cu cel științific, păgubește și acesta din urmă, din îndepărtarea lui de cel dintâi. Un învățământ filosofic, fără

* Reprodus după *Pagini filosofice*, Alcalay, f. C., p. 105-119.
[1] Dlui C. Săteanu, publicist din Iași.

pregătire științifică, este steril. Dar și un învățământ științific, fără cultură filosofică, este miop.

Apropierea lor se impune într-o reformă viitoare spre folosul amândurora. Mici încercări sporadice s-au făcut. E cel puțin un semn că s-a priceput situația. Pe când eram student la București, d. Rădulescu-Motru s-a înțeles cu profesorul de fiziologie să facă câteva ședințe cu noi, studenții de la filosofie. Am asistat la câteva experiențe, și, drept să-ți spun, sunt unele lucruri folositoare pe care le-am învățat și reținut de atunci. Eu însumi, când țineam lecții de psihologie, la Universitatea din Iași, am încercat același lucru, conducându-mi studenții la laboratorul de fiziologie, unde s-au ținut un număr de prelegeri, special pentru ei. Iar anul trecut, în urma unor convorbiri cu colegul meu, profesorul Vâlcovici, l-am determinat să țină un ciclu de conferințe asupra unor noțiuni de matematică și mecanică pentru elevii noștri de la filosofie. Dar astfel de silințe individuale nu ajung. Ar fi bine lucrul să se facă sistematic și reglementat.

Totodată, cel puțin la unele catedre de filosofie, pe lângă aplicații întâmplătoare la actualitate, ar trebui să se atace temeinic probleme care interesează viața noastră socială. Ceea ce a făcut pe vremuri Titu Maiorescu – de altfel independent de catedra lui – punând noțiunile filosofice la contribuție, la marea reformă literară ce a avut loc sub impulsul său, rămâne să se facă și în alte direcții. Până acum învățământul filosofic universitar a ieșit prea puțin din sfera teoriilor generale. E drept că mulți ani a fost la noi un fel de acalmie socială, care îi făcea pe oameni contemplativi și le îndrepta interesul spre chestii de ordin general, fără imediată aplicație în viața practică. Dar vremurile s-au schimbat fundamental și ochii tuturor trebuie să se coboare spre marile nevoi ale momentului – bineînțeles fără a se neglija chestiunile cu caracter universal și năzuința de a contribui la rezolvarea lor. Filosofia românească, pe lângă datoriile ei locale, mai are și pe aceea de a lucra în comun cu gân-

direa altor popoare la soluționarea problemelor care interesează pe toată lumea deopotrivă.

— *Cine mai reprezintă astăzi la noi școala maioresciană în filosofie?*

— Mă întrebi de școala maioresciană. O școală se întemeiază sau pe o doctrină sau pe o metodă. Despre *o doctrină maioresciană* nu se poate vorbi. Maiorescu n-a lăsat o concepție originală. El era un eclectic cu înclinații idealiste. Avea mari simpatii pentru Kant, ceva mai puține pentru Schopenhauer, al cărui pesimism îl dezaproba formal, cu toate că în genere se crede în public altfel. Mulți dintre noi, care suntem astăzi profesori de filosofie, precum și mulți dintre foștii lui elevi, care nu sunt profesori, împărtășim idealismul filosofic, ca și Maiorescu. Nu cred însă că lucrul acesta se datorește exclusiv influenței lui. Idealismul este astăzi concepția dominantă în toată filosofia Apusului și e probabil că am fost determinați și de această presiune mondială, desigur mai puternică decât înrâurirea pe care ar fi putut-o avea Maiorescu personal.

Ar rămâne atunci metoda. Aici trebuie să facem o distincție între metoda de expunere și metoda de lucru.

Metoda de expunere a lui Maiorescu era tot ce poate fi mai desăvârșit. Claritatea, ordinea, exemplificarea și căldura expunerii, care alcătuiau farmecul unic al prelegerilor acestui profesor, sunt însușiri pe care oricine poate râvni să le posede. Și dacă ele se pot dobândi prin imitație asta ar fi o imitare ce nu poate coborî pe nimeni. În această privință o școală maioresciană ar fi de cel mai mare folos pentru promovarea învățământului nostru.

Cât privește metoda de lucru, chestia stă altfel. Maiorescu personal știa să lucreze foarte bine. Toate studiile sale sunt alcătuite după o metodă solidă, cu toată prudența, circumspecția și rigoarea cuvenită. Totuși, pe elevii săi îi cam lasă să zburde, fără a-i struni prea tare. Și lucrul mi-l explic foarte lesne, dacă mă gândesc la epoca în care profesa

Maiorescu și la principalele lui preocupări. La noi lipsea cu desăvârșire orice atmosferă și orice mișcare filosofică. Scopul său principal era să o creeze, să deștepte un interes pentru aceste chestiuni abia transplantate de aiurea. Pentru aceasta va fi crezut că trebuie, pe lângă alte silințe ale sale, să ne încurajeze, în orice caz să nu ne sperie. Foarte bucuros de câte ori credea că întâlnește la vreunul o scăpărare, un avânt, un fior de interes pentru problemele specialității sale, n-a crezut niciodată de cuviință să ne rețină, să ne mai tempereze, să ne arate multiplele precauții care sunt de luat.

Din punctul de vedere al metodei de lucru, o școală maioresciană ar fi astăzi rău venită. De altfel, după cât cunosc eu lucrurile, nici nu există.

— *De ce filosofia nu trece peste limitele învățământului, în pătura intelectuală, ca în vechime?*

— Întrebarea aceasta trebuie desfăcută în mai multe: întâi cum stau lucrurile aiurea și apoi cum se prezintă la noi. În țările Occidentului nu se poate spune că filosofia nu depășește cercul specialiștilor. Evident, nu toate concepțiile prind la fel și nu toate operele au același noroc, atârnă de talentul autorului. Se răspândesc acelea care îmbracă un veșmânt literar scânteietor, cum este cazul cu Montaigne, Renan, Nietzsche și alții; acelea care simplifică așa de mult lucrurile încât dau oricui satisfacția să creadă că pricepe filosofia – cum este cazul operelor așa de superficiale, dar așa de populare ale lui Büchner, Haeckel etc., acelea care dau o formulă și o legitimare unor năzuințe vagi ale publicului – cum este cazul scrierilor lui Voltaire, Rousseau și ale tuturor enciclopediștilor veacului al XVIII-lea, cu sau fără profunzime; în sfârșit, concepțiile care împing noutatea până la paradox și extravaganță, cum ar fi cazul lui Bergson, care e de altfel și mare talent de scriitor.

Ca să enunț și o normă, care însă nu este decât aproximativ exactă, aș spune că s-au răspândit mai puțin scrierile profesorilor de filosofie decât lucrări filosofice, scrise de

neprofesioniști. Explicația nu e grea. Aceștia din urmă își ușurează mai lesne expunerea de balastul terminologiei și de tehnica specială care apasă asupra celor dintâi.

Care este acum situația la noi? Și la noi se citesc de pătura intelectuală ceva cărți de filosofie străine, din cele la modă. În limba națională de altfel nici nu prea sunt. Sau nu prea sunt cu acele calități, care fac o lucrare de specialitate accesibilă și nespecialiștilor. Totuși, câteva din scrierile dlui Rădulescu-Motru au ajuns la ediția a 2-a. Nu rămâne decât să se scrie cât mai multe cu miez și cu formă atrăgătoare. Cursurile interesante la Universitate, prelungite și cu prelegeri filosofice populare ar zvârli în public o masă de cunoștințe și l-ar îmbia să se ocupe, mai ales că toată lumea iubește filosofia din instinct – chiar acela care nu pricepe bine ce înseamnă și ce-o să capete precis de la ea...

— *Ce curente noi se resimt în filosofia modernă din Apus?*

— Cu un singur cuvânt ți-aș putea spune că filosofia nouă are un pronunțat caracter metafizic, neinterzicându-și nici o problemă, fie dânsa cât de greu de abordat. Metafizica se reabilitează de disgrația în care căzuse la o însemnată epocă a veacului trecut. E caracteristic cum chiar pragmatismul american (unul din curentele cele mai la modă), deși purcede prin filiațiune din empirismul antimetafizic – James își dedică opera pragmatistă lui J. St. Mill, apostolul empirismului – totuși cuprinde capitole de cea mai autentică metafizică.

Acest caracter al filosofiei contemporane cred că se va accentua mereu. În momente ca acestea, când societatea este zdruncinată din temelii și se caută o așezare nouă, pe baze mai potrivite și mai drepte, e firesc să se scruteze, până la rădăcină, natura realității și rostul ei ultim. Fiecare va cerceta, de n-ar fi decât pentru a găsi fundamente impozante pentru înclinațiile sale.

Paralel cu caracterul metafizic, filosofia – pentru aceleași motive – va lua și un pregnant caracter sociologic. Depla-

sarea centrului de greutate de la natura fizică la om, deplasare începută de mai multă vreme, va fi continuată și desăvârșită. Convingerea în ascendența forțelor spirituale, asupra celor fizice, va favoriza idealismul sub toate raporturile.

— *Cine reprezintă la noi aceste curente filosofice?*

— Zi mai bine cine *nu* le reprezintă. Dintre profesorii noștri știu pe unul singur care era anti-metafizician și anti-idealist. E d. C. Dimitrescu-Iași. Dar d-sa și-a câștigat drepturile la pensie...

— *Cum au privit și privesc războiul și frământările sociale reprezentanții filosofiei europene?*

— Fruntașii filosofiei au privit în genere războiul din punctul de vedere al națiunii lor. Cum în această încăierare gigantică, luptătorii se sileau să aibă, pe lângă muniții și arme, și-un tărâm moral de partea lor, gânditorii fiecărei nații s-au îndeletnicit tot timpul să-i găsească și să-i dea o justificare cât mai filosofică. Firește, în vasta controversă care se încinsese, cel puțin unii nu aveau dreptate. Iar dacă cumva aceștia își vor fi dat seama de asta – ceea ce nu e sigur – atunci vor fi adus cea mai mare jertfă, care, după aceea a vieții, se putea aduce patriei lor.

Cât privește frământările sociale de astăzi, ele sunt îndeobște privite ca simptomele unor trebuințe imperioase de a se preschimba vechea structură a societății. Din nefericire până acuma nici unul din cugetători n-a putut contura o icoană precisă și cuprinzătoare de ce va trebui să fie. Această imprecizie a celor dorite, asociată cu nemulțumirea de ceea ce este, e ceva foarte periculos. Când știi limpede ce vrei, oricât se va deosebi această viziune de imaginea realității actuale, poți găsi mai ușor tranzițiile și nu vei face greșeala să distrugi ceea ce știi că-ți va servi și-n construcția viitoare. Dar când nu știi bine ce vrei, sau vrei pur și simplu să se schimbe... Atunci se întâmplă să nimicești tocmai ceea ce trebuie să lași în picioare.

Ar fi de dorit să se poată zămisli o concepție temeinică

mai înainte ca o explozie să izbucnească. Căci evident nu poate nici o minte sănătoasă și echilibrată să ia drept idee directoare în opera de reclădire nălucirile bolșevice, care ignoră cele mai intime trebuințe ale sufletului omenesc. Acea viziune anticipativă a celor ce neapărat vor fi odată, dar poate pe calea întortocheată a dibuirilor sângeroase, acea viziune zic, pe care având-o ca idee directoare ne-ar scuti de multe, nu s-a produs, până acum, limpede în nici o minte de filosof.

— *Care este aportul cultural pe care-l aduce filosofia în domeniul civilizației?*

— Oricine recunoaște că o civilizație presupune o țesătură de idei conducătoare va admite că filosofia este principalul contribuabil al oricărei civilizații. Chiar acceptând formula, ceva mai curentă, că religiile sunt izvorul și temelia diverselor civilizații, întrucât conținutul religiilor îl alcătuiesc anumite concepții metafizice, lucrul revine tot acolo.

— *Ce raporturi există între filosofie, artă și literatură?*

— Între filosofie și artă există un raport dintre cele mai strânse. O sinteză filosofică nu se poate întocmi îndeobște numai cu metoda adevărului și de aceea se ajută – mai ales în părțile ei culminante – de criteriul frumosului. Vechii greci o mărturiseau fără înconjur, cei moderni o declară mai puțin, dar procedează în genere la fel. Dar și printre moderni sunt unii care o spun categoric, cum este de pildă Bergson, care socotește filosofia chiar mai aproape de artă decât de știință.

Întrucât privește acum influența filosofiei asupra artei, e suficient să amintesc că poezia filosofică este poate cea mai înaltă expresie a literaturii, fiindcă desfătarea este neasemănat sporită atunci când, pe lângă coloritul imaginilor, mai ai și lărgimea orizontului.

— *Care este activitatea «Societății Filosofice» din București?*

— Activitatea „Societății Filosofice“ din București – ieșită din neobosita inițiativă a dlui C. Rădulescu-Motru –

s-a manifestat în două moduri: prin ședințe și prin publicarea unui organ, cu titlu de *Studii filosofice*. Cu ședințele nu prea sunt la curent, deoarece nu mă puteam duce de la Iași. La revistă am scris regulat, publicând câteva din lucrările mele. Revista, cu mari greutăți, cu intermitențe neegale, viețuiește de mai bine de cincisprezece ani. Oricât de frumos ar fi să trăiești prin tine însuți, totuși, mai ales acum, la început, ar fi fost folositor un ajutor material ce nu s-a arătat nici din partea statului, nici din partea Academiei, care, relev în treacăt, nu are nici până astăzi o secțiune filosofică.

Vor fi crezând mulți că filosofia este superfluitate și din nefericire... noi nu ne putem pune în grevă[1]... Întâi fiindcă nu ne lasă inima și al doilea fiindcă, chiar dacă am face-o, n-am deranja cu asta comoditatea nimănui. Poate chiar dimpotrivă...

---

[1] Convorbirea avusese loc în săptămâna în care socialiștii declaraseră greva generală (N.E.).

POSTFAȚĂ

ION PETROVICI ȘI SPIRITUL FILOSOFIC*

1. Reprezentant de seamă al școlii filosofice românești, Ion Petrovici se înscrie printre gânditorii a căror contribuție în logică, teoria cunoașterii, istoria filosofiei și alte domenii ale creației teoretico-filosofice rămâne, credem, încă de studiat și de valorificat[1].

---

* Reluarea (cu unele modificări) a textului publicat în *Revista de filosofie*, XXIX, nr. 6/1982, p. 574-578, cu prilejul centenarului nașterii lui I. Petrovici.

[1] Pe lângă studiul cunoscut al lui N. Bagdasar (*Filosofia românească de la origini până astăzi*, în *Istoria filosofiei moderne*, Vol. V, Societatea Română de Filosofie, 1941, p. 123-145, în ultimul volum dintr-o serie sub genericul: „Omagiu profesorului Ion Petrovici"), care menționează și câteva studii din epocă, semnalăm: S. Ghiță, *Filosofie și știință în România* (1890-1920), București, Edit. Științifică, 1970, p. 93-102; Gh. Al. Cazan, *Istoria filosofiei universale*, 5: *Istoria filosofiei românești*, Tipografia Universității din București; A. Dumitriu, *Istoria logicii*, Edit. Didactică și Pedagogică, ed. a II-a, 1975, p. 1081-1087 (autorul menționează analiza din 1920 oferită de P. Andrei asupra importanței cercetărilor logice ale lui I. Petrovici); V. Vetișanu, *Ion Petrovici*, în: *Istoria filosofiei românești*. Vol. II (1900-1944, partea I), București, Edit. Academiei, 1980, p. 565-600, fără a pretinde că am enumerat toate studiile și referirile la opera lui I. Petrovici.

Născut la 2/14 iunie 1882, la Tecuci, oraș din Moldova de Jos, pe care-l evocă adesea cu nostalgie în scrierile sale memorialistice (*Amintirile unui băiat de familie*, 1938; *De-a lungul unei vieți. Amintiri*, 1966; *Prin meandrele trecutului. Evocări inedite – Pagini memorialistice*, 1979), Ion Petrovici și-a făcut studiile generale în orașul natal, iar pe cele liceale și universitare la București, obținând licența în drept (1903), în litere și filosofie (1904), doctoratul în filosofie (1905), la București, fiind primul doctor în filosofie format în țară.

După o scurtă specializare la Leipzig, cu Wundt și Volkelt îndeosebi, în 1906 ocupă o catedră de filosofie la Universitatea din Iași, devenind apoi (1912) profesor de logică și istoria filosofiei, activitate pe care o continuă, începând cu anul 1940, la Universitatea din București. După aproape două decenii de închisoare, ca deținut politic, și-a reluat activitatea, publicând memorii și unele studii filosofice. A încetat din viață la București, la 17 februarie 1972.

A fost, așa cum s-a spus, un profesor strălucit, unul dintre cei mai ascultați din epocă, un orator excelent, continuându-l pe Titu Maiorescu, ca stil, ținută intelectuală și cultură resemnificată printr-o filosofie marcată puternic de spiritul criticismului kantian, e adevărat, asimilând, în manieră proprie, „spiritualismul" epocii, sub rezerva intelectualismului și criticismului promovat de francezul L. Brunschvicg[1].

În același timp, s-a remarcat la numeroase manifestări filosofice internaționale ca un reprezentant de prestigiu al școlii filosofice românești, printr-un stil de lucru și de gândire, afirmat și în conferințele sale de peste hotare (Paris, Bruxelles, Londra, München, Alger), în care impactul

---

[1] Preocuparea lui Ion Petrovici de a delimita spiritul filosofic evidențiază un raționalism sui generis românesc pe terenul spiritualismului.

filosofiei și al culturii europene este asimilat, cu spirit de discernământ, cu un rar gust al valorii teoretice, și căutând să pună în relief fondul valoric al spiritualității și creației ideatice naționale. Fără a supralicita specificul, și departe de orice tradiționalism, Ion Petrovici a cultivat, convingător și cu măsură, valorile culturii noastre clasice și ale etosului popular, înscriind, prin întreaga sa operă (impresionantă nu atât prin întindere, cât, mai ales, prin profunzimea cugetării și prin diversitatea demersurilor) o pagină memorabilă în istoria culturii românești moderne.

2. Rememorând aici momentele esențiale din geneza unei opere și a unei gândiri, reținem, mai întâi, o scurtă perioadă de creație literară (versuri, o piesă de teatru), după care urmează, începând cu studiile: *O problemă de filosofie* (1904) și *Paralelismul psihofizic* (1905), volumele: *Cercetări filosofice* (1907); *Noi cercetări filosofice* (1911); *Teoria noțiunilor* (1910, dezvoltată în 1924); *Probleme de logică* (1911, 1923, 1928); *Curs de logică* (vol. I, 1916); *Introducere în metafizică* (1924, 1929); *Schopenhauer* (1937); *Viața și opera lui Kant* (1936, 1944); *Studii istorico-filosofice* (1928, 1930); *Titu Maiorescu* (1931); *Rotocoale de lumină* (1934); *Figuri dispărute* (1937); *Figuri și concepții filosofice contemporane* (f. d.); *Pagini filosofice* (f. d.); *Văzute și trăite* (f. d.); *Fulgurații filosofice și literare* (f. d.); *Simțiri rostite* (f. d.); *Momente solemne* (f. d.); *Raite prin țară* (1926, 1944); *Studii istorico-filosofice. Serie nouă* (1943).

Un număr considerabil de studii filosofice (pe probleme și mari gânditori) au apărut în „Revista de filosofie“ (organul „Societății Române de Filosofie“) între 1930-1943 îndeosebi, oglindind participarea lui I. Petrovici la dezbaterile filosofice din epocă, participare realizată și prin articole în: „Revue de Métaphysique et de Morale“; „Archiv für Geschichte der Philosophie und Soziologie“; „Revue Mondiale“; „Revue Bleue“; „Philosophia“; „Schopenhauer-Jahrbuch“ și altele.

Studiile principale ale lui I. Petrovici împletesc intere-

sul istorico-filosofic și cel sistematico-problematic, în elaborări de ținută teoretică cu adevărat modernă, dezbătând probleme ale logicii, teoriei cunoașterii și metodologiei, ontologiei, filosofiei culturii și istoriei filosofiei.

Alături de studiul operelor marilor filosofi din trecut (îndeosebi Descartes, Kant, Schopenhauer, A. Comte) și al unor filosofi contemporani cu influență (Lachelier, Boutroux, Guyau, Bergson, Brunschvicg etc), el situează studiul unor filosofi, istorici și oameni de cultură români (îndeosebi T. Maiorescu; V. Conta; M. Eminescu; A. D. Xenopol; C. Rădulescu-Motru; S. Mehedinți; N. Iorga), reliefând contribuția de valoare a acestora la progresul științei, cugetării și creației culturale umane, prin analize comparate demne de urmat în studiul actual al cercetării noastre filosofice.

3. Incontestabil, concepția filosofică a lui Petrovici este un idealism de inspirație criticistă kantiană și intelectualistă (influența lui L. Brunschvicg), opus categoric subiectivismului și agnosticismului pozitivist, orientării „antimetafizice“ (refuzul teoriei filosofice autonome) a acestuia. Prețuirea exemplară a valorilor creației umane, a capacităților creatoare ale omului, a rațiunii, a științei și a valorilor teoretico-filosofice se armonizează cu teza „spiritului“ ca primat într-o ierarhie a valorilor determinată de poziția privilegiată a acestuia. Mai presus de orice tentativă de închidere într-un sistem filosofic, operei lui Ion Petrovici i s-ar potrivi „meritul“ pe care el îl socotea esențialul în atitudinea dascălului său, Titu Maiorescu: „de a fi întreținut la ascultătorii săi două lucruri: *simțământul importanței chestiunilor* și *pasiunea marilor probleme*“[1].

Petrovici însuși sublinia că, acest simțământ, „alcătuiește atmosfera indispensabilă oricărei mișcări filosofice“[2]

---

[1] I. Petrovici, *Titu Maiorescu*, București, Edit. Casei Școalelor, 1931, p. 64.

[2] *Ibidem*.

precizând că, în gândirea rosturilor „metafizicii“, „atribuie o însemnătate specială criticii pe care a făcut-o metodei bergsoniene“, întrucât „în actualul stadiu cultural al țării noastre o doctrină intuitivă-mistică nu ar fi cea mai potrivită... *Nouă ne convine mult mai bine o teorie raționalistă* (subl. n.), în orice caz o filosofie în care rațiunea logică își păstrează prestigiul ei nevătămat“[1].

Cultul rațiunii, al valorilor și „normelor ideale“ ale umanului ocupă poziția solară în universul creației lui I. Petrovici, așa cum o arată și raportarea sa la operele filosofice mai vechi sau contemporane[2] și încercarea de reconstrucție

---

[1] I. Petrovici, *Introducere în metafizică*, ed. a II-a, Edit. Casei Școalelor, București, 1929, p. 6. Textul face parte din „Prefață la ediția I-a“, 1924. În a doua ediție (1929), autorul spunea: „Accentuez această idee fiindcă noile curente intelectuale care brăzdează atmosfera țării noastre, curente cu colorit mistic (pe lângă alte complicații confesionale) ar fi putut să antreneze în impetuozitatea lor tot mai agresivă și pe cei care crezuseră altfel. N-a fost totuși cazul cu mine, care deși recunosc – mai mult chiar decât la prima ediție – că metoda intelectuală merge într-altă parte, păstrez neatinsă convingerea și în justețea punctului meu de vedere și în utilitatea lui pentru nevoile culturale ale țării mele“ (*Ibidem*, p. 8).

Acest caz este reluat în 1943 (în „Cuvânt înainte“ la: *Antologie filosofică*, ed. a II-a, Edit. Casei Școalelor, 1943, elaborată de N. Bagdasar, V. Bogdan, C. Narly, un instrument de studiu care a îndeplinit un rol pozitiv în istoria învățământului nostru filosofic, și al cărui exemplu ar trebui continuat): „Cu excepția câtorva filosofi răzleți, care au căutat să se singularizeze prin cinismul unor concepții egoiste și brutale, marea falangă a gândurilor tuturor vremurilor – sub aparență că merg pe cărări deosebite – s-au întâlnit până la urmă... în aceeași prețuire a normelor ideale, capabile să înfrângă, cu muzica lor cerească, patimile primitive ale făpturii omenești“ (*Ibidem*, p. IX).

[2] Este semnificativă deosebirea dintre modul de raportare la

a metafizicii, reconstrucție cu vădită orientare antipozitivistă și, în ultimă instanță, antireducționistă: „Așadar – scria el – toată ființa omenească, teoretică și practică, mână către metafizică și această fatală năzuință nu se poate opri cu ordonanțe polițienești. Protestarea pozitivismului și încercarea sa, cu orice fel de argumente, de a stăvili această pornire sufletească, nu poate avea nici un succes.“[1]

4. Semnificativ pentru *concepția despre filosofie* a lui I. Petrovici, și, parțial, o cheie pentru înțelegerea și aprecierea *concepției filosofice* a ilustrului gânditor rămâne, credem, ultimul său text filosofic, un eseu despre *Spiritul filosofic în comparație cu spiritul științific*[2].

Textul vădește același interes constant pentru legitimitatea „metafizicii“ și a perspectivei teoretico-filosofice în genere. „*Spiritul filosofic* – scria I. Petrovici – este un mod de a vedea, este o directivă de înțelegere, o orientare a gândirii, având ca scop permanent o privire de ansamblu asupra întregii existențe... Spiritul filosofic se mișcă necontenit, nu are

---

Kant și la Bergson: „concepția lui Bergson nu este ultimul cuvânt al gândirii umane“, deși, „nimeni nu va putea în viitor s-o ignore“ (*Pe marginea filosofiei bergsoniene*, în : I. Petrovici, *Studii istorico-filosofice*, ed. a II-a, Edit. Casei Școalelor, București, 1929, p. 289): „Opera filosofică a lui Kant este un fapt considerabil al spiritului omenesc“; filosofia sa „a devenit, am putea spune – pentru a folosi propria ei terminologie – o adevărată *categorie apriorică a conștiinței filosofice contemporane*“ (*Ibidem*, p. 221, 222).

[1] I. Petrovici, *Introducere în metafizică*, p. 15. Tocmai de aceea, autorul se ocupă pe larg de „metoda în metafizică“, care este alta decât metodele științelor.

[2] Vezi: „Revista de filosofie“, nr. 5, 1972, p. 649-659. Din păcate, trebuie să recunoaștem că am întârziat cam mult în luarea hotărârii de aplecare mai atentă asupra acestui text! Să sperăm că cercetarea viitoare îl va integra în bibliografia de bază a operei lui I. Petrovici.

limite, tinde mereu către un ideal. Independent de faptul dacă acest ideal poate fi atins sau nu, el rămâne ca o țintă permanentă spre care se năzuiește“[1].

De aceea, „o privire de ansamblu în spirit filosofic este deci importantă și necesară și la cercetarea științifică limitată, deoarece un fapt singular devine mai luminos și își descoperă semnificații mai adânci când e astfel inserat, lucru relevat și de Hegel. În plus privirea întregului poate da cercetătorului științific sugestii noi... Dacă el nu are acest spirit filosofic, nu poate avea anvergură de om de știință important“[2].

Cele câteva elemente în vederea constituirii unui punct de vedere interpretativ îndeplinesc aici un rol mai mult pregătitor și ele își vor fi atins scopul dacă vor fi îndemnat la o reflecție critică mai atentă asupra operei și personalității unuia dintre participanții activi la făurirea unei școli filosofice românești cu adevărat moderne.

Cu toate laturile ei criticabile, opera lui I. Petrovici scrie o pagină memorabilă în progresul creației filosofice autentice românești și, implicit, în procesul valorilor teoretice în cultura secolului nostru.

În judecarea acestei opere nu trebuie uitat ceea ce autorul însuși spunea despre condițiile evaluării pe tărâmul ideilor: „Fiecare trebuie să spună ce crede și așa cum crede,

---

[1] I. Petrovici, *Spiritul filosofic în comparație cu spiritul științific*, în „Revista de filosofie“, nr. 5, 1972, p. 649.

[2] *Ibidem*, p. 650. Urmează o analiză, deosebit de instructivă pentru epoca confruntării cu spiritul pozitivist și cu detractorii rațiunii umane, a asemănărilor și deosebirilor dintre spiritul filosofic și spiritul științific. Analiza se încheie cu sublinierea rolului filosofiei la întemeierea normelor morale, deci, a unei funcții extra-metodologice, dincolo de orice scientism, a filosofiei. Încheierea păstrează un climat critic, vădind încă o dată formația kantiană a lui I. Petrovici și componenta criticistă a elaborărilor sale teoretico-filosofice.

chiar dacă alții vor fi văzând mai bine decât el. Valorificarea punctelor de vedere, în orice caz, nu strică niciodată, și unanimitățile nu sunt bune nicăieri, mai ales în domeniul mai controversat al filosofiei. Nu importă dacă te afli singur sau în minoritate; mai întâi îți faci cuviincios datoria și apoi minoritatea de azi poate fi majoritatea de mâine..."[1]



[1] I. Petrovici, *Introducere în metafizică*, p. 9 (din „Prefață la ed. a II-a", 1929).

CUPRINS

NOTĂ ASUPRA EDIŢIEI 7
METAFIZICA ÎN FILOSOFIA CONTEMPORANĂ 9
INTRODUCERE LA CRITICA CUNOAŞTERII 33
PRETENŢIILE PSIHOLOGIEI ÎN CRITICA CUNOAŞTERII 53
HERBERT SPENCER ŞI PROBLEMA CONŞTIINŢEI 69
WILHELM WUNDT 103
FELIX RAVAISSON 125
ALFRED FOUILLÉE 135
JEAN-MARIE GUYAU 161
JULES LACHELIER 171
ÉMILE BOUTROUX 187
FILOSOFIA LUI HENRI BERGSON 207
UN PRIETEN AL ROMÂNIEI:
FILOSOFUL LEON BRUNSCHVICG 227
SPIRITUL FILOSOFIC ÎN COMPARAŢIE
CU SPIRITUL ŞTIINŢIFIC 253
MAI MULTĂ FILOSOFIE! CONSIDERAŢII ÎN LEGĂTURĂ
CU SITUAŢIA CULTURII NOASTRE 271
O CONVORBIRE ASUPRA FILOSOFIEI 277
POSTFAŢĂ. ION PETROVICI ŞI SPIRITUL FILOSOFIC 285

Tiparul executat sub comanda nr. 70 403

Regia Autonomă a Imprimeriilor
Imprimeria „CORESI" București
ROMÂNIA

